Klu ḅum bsdus pai sñiṅ po

10a, 3/4 ཅི་དང་ཅི་རྫུ་མཛོལ། དགེས་ཤིང་དེ་དང་དེ་ལ་བདག་སྨིན་དང་། དུས་སུ་གྲོགས་དང་ཟས་མར་མཛལ། Der erste Vers ist unvollständig und bedarf schon deshalb der Ergänzung, weil äusserlich jedes zum Folgenden als Brücke hinübergeschlagene, an མཛོལ་ zu knüpfende Bindeglied fehlt und innerlich eben durch diesen Mangel wie durch das unverständliche མཛོལ་ ein Zusammenhang mit dem Gedankengang der folgenden Rede nicht erkennbar ist. Einen bestimmten Anhalt für diese Ergänzung aber gewährt das absolut dastehende དགེས་, das aus äusseren und inneren Gründen nicht als eine Zusatzbestimmung zu མཛལ་ aufgefasst werden kann. Das Objekt wird jedoch དགེས་པ་ ebenso wie དགའ་བ་ mit ལ་ vorgefügt. Fassen wir nun den Satzteil von ཅི་དང་ ab bis དགེས་ཤིང་ als eine Einheit, als den Vordersatz zu མཛལ་, so muss dieser notwendig die Begründung oder wenigstens irgend eine innere Beziehung zu dem Nachsatz ausdrücken; dieselbe scheint das verallgemeinernde ཅི་དང་ཅི་ (= quid-quid) dem Gebiet des concessiven Ausdrucks zuzuweisen. Ist dies aber richtig, so kann der offenbar nur (nach unserm sprachlichen Empfinden) in མཛོལ་ zu suchende Haupt- und Verbalbegriff einen Gegensatz zum མཛལ་ des Nachsatzes darstellen. Da nun eine Form མཛོལ་ den Wörterbüchern unbekannt ist, so muss diese wegen ihrer lautlichen und zumal graphischen Ähnlichkeit mit མཛལ་ Verdacht erwecken und zu dem Argwohn Anlass geben, dass ein Abschreiber auf ein ursprünglich anders, aber ähnlich lautendes Wort in graphischer Prolepsis den Charakter des in die Peripherie seines Bewusstseins schon eingedrungenen མཛལ་ projicierte. Bei einer Erneuerung der Lesart ist einmal graphische Moment zu berücksichtigen, das nur die Rekon-

eines solchen Wortes gestattet, welches den Process der Veränderung zu སྫེལ་ aufzuklären vermag, sodann das oben erörterte innere Moment der Bedeutung und des grammatischen Zusammenhangs. Unter gleichmässiger Berücksichtigung dieser Elemente erscheint als die zweckmässigste Conjectur འབྲལ་ (phonetische Verwandtschaft von ས und འ, graphische sehr häufige Verwechslung von བྲ und ཟ oder ཛ und ཛ mit ཛེ), welches das voraufgehende ནུ་ in དང་ verwandeln und aus leicht begreiflichen euphonischen Gründen auf das die beiden ཅི་ einschliessende དང་ in der Weise zurückwirken muss, dass die Substitution eines འང་ angemessen scheinen dürfte, so dass mit Einschluss des oben von der Notwendigkeit der Ergänzung dieses Torsoverses Gesagten derselbe nunmehr die Gestalt gewinnt

ཅི་འང་ཅི་དང་འབྲལ་བ་ལ། དགྲོས་ཤིང་

An der Form སྫལ་ wäre dreierlei zu erwägen: 1) die Verwechslung mit འཛལ་བ་, die aber nach Jäschke (*Dict. 175a, v. d.* Nr. 5) häufig ist; 2) die Function von སྫལ་ als *Imperativ*, während das Verbum in འཛོལ་ einen besonderen Ausdruck für diese Form hat; 3) die nach seinen Bedeutungen unerklärliche Construction mit dem Terminativ (ཟ་མར་), wenn man nicht zu der Auskunft greifen wollte, in ཟ་མར་ ein Compositum zu erblicken, in welchem ཟ་ [illegible] ...emeinen und མར་ Butter bezeichnete; mit dem [illegible] ...e man dann aber auch [illegible] statt [illegible] [illegible] ...ས་ in Composition stehend [illegible] [illegible] ... wir schon für diesen Fall [illegible]







ཀླུ་འབུམ་བསྡུས་པའི་སྙིང་པོ།

BSDUS PAI SÑIṄ PO.

ÜRZTE VERSION DES WERKES
N HUNDERTTAUSEND NÂGA'S.

EIN BEITRAG

ZUR

NIS DER TIBETISCHEN VOLKSRELIGION

VON

DR. BERTHOLD LAUFER.

EINLEITUNG, TEXT, ÜBERSETZUNG UND GLOSSAR.

alais-ugrilaisen seuran toimituksia. XI. — Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. XI.

HELSINGFORS,
SOCIÉTÉ FINNO-OUGRIENNE.
1898.

BERLIN,
BUCHDRUCKEREI GEBR. UNGER.
1898.

Vorwort.

Am 29. Mai 1891 starb zu Le in Ladâkh als ein Opfer seines Berufes und seiner edlen Menschlichkeit der im Dienst der protestantischen Mission stehende Arzt Dr. Karl Marx im Alter von 34 Jahren. In dem Hingang dieses hochbegabten Mannes hat die tibetische Philologie einen tief schmerzlichen Verlust zu beklagen, der sich im Hinblick auf seine vortrefflichen, der Geschichte von Ladâkh gewidmeten Arbeiten, im Gedanken an das, was er bei längerer Lebensdauer noch hätte leisten können, nur um so empfindlicher fühlbar macht. Marx war eine Heinrich Jäschke congeniale Natur und vereinigte gleich diesem mit der Fähigkeit einer leichten Aneignung der Volkssprache eine glückliche Beherrschung der Litteratur, vor allem den feinsten philologischen Takt. Durch seine Thätigkeit als Arzt, in der er ungewöhnliche Erfolge zu verzeichnen hatte, kam er mit allen Schichten des Volkes in engere Berührung als dies sonst bei Tibetern möglich ist, und erlangte auf diese Weise Bücher und Handschriften, die andern meist verschlossen bleiben. Wer Schiefner's Aufsatz „Des Missionars Jäschke Bemühungen um die Erlangung einer Handschrift des Gesar“ in den Mélanges asiatiques VI, 1—12, gelesen hat, wird bewundernswert finden, dass es Karl Marx gelungen ist, sich in den Besitz einer Abschrift dieses tibetischen Nationalepos zu setzen und nicht minder dem kühnen Plane einer Übersetzung desselben, mit dem er sich lebhaft beschäftigte, hohe Achtung zollen; wenn

irgend jemand, so war gewiss er bei seinen umfassenden Kenntnissen zu dieser schwierigen Aufgabe berufen. Die Geschichte der Wissenschaft wird seinen Namen dauernd in Ehren halten. Der wissenschaftliche Nachlass des seltenen Mannes ist in meinen Besitz übergegangen, und wenn ich mit jenen Worten der Erinnerung einen Akt der Pietät zu erfüllen glaube, so geschieht es doch nicht minder aus dem Grunde, weil es mir an der Hand der hinterlassenen Manuscripte und Aufzeichnungen besser als andern möglich ist, die Bedeutung seiner segensreichen Thätigkeit vollauf zu würdigen. Und nicht würdiger als dadurch, dass ich die Aufmerksamkeit auf diese lenke, könnte ich die Herausgabe und Übersetzung des vorliegenden Textes bevorworten, welcher der Sammlung seiner Handschriften entstammt. Derselbe ist von der Hand eines Tibeters, der die Abschrift jedenfalls im Auftrage von Marx besorgte, auf europäisches, im Format tibetischer Bücher gehaltenes Papier geschrieben. Der Kopist muss, aus den zahlreichen, oft sinnentstellenden Schreibfehlern zu schliessen, ein ganz ungebildeter Mensch gewesen sein, der vielleicht nicht einmal den Inhalt richtig verstanden hat. Notizen über das Werk haben sich unter Marx' Papieren leider nicht gefunden.

Wenn hier zum ersten Male ein Text in volkstümlicher einfacher Sprache geboten wird, so mögen dabei billig die Schwierigkeiten berücksichtigt werden, mit denen diese Studien infolge des Mangels an guten grammatischen und vor allem lexikalischen Hilfsmitteln zu kämpfen haben. Die Wörterbücher haben mich mehr als einmal im Stich gelassen, und es war dann an mir, jenen Wörtern die Maske, unter denen sie sich versteckten, wegzureissen oder ihre Bedeutung zu enträtseln. Lücken sind jedenfalls in der Übersetzung keine geblieben. Nach Vollendung der Arbeit gelangten die ersten Bogen des Wörterbuches von Desgodins nach Europa, das in seiner Art eine vortreffliche, wenn auch nicht, wie Jäschke's Werk, eine grundlegende oder epochemachende Leistung ist; die 58 Bogen, die ich benutzen konnte, ergaben wohl mannigfache Zusätze, boten jedoch für keine Stelle Anlass zu prinzipiellen Änderungen. Die beigegebenen Erläuterungen sind aus praktischen Gründen, unter denen nicht der letzte war, dass sie zugleich als Vorarbeit zu einer zukünftigen Encyklopädie des lamaistischen Kulturkreises dienen sollen, alphabetisch nach den tibetischen Stichwörtern geordnet.

Einer selbständigen Arbeit sollen die folgenden Punkte, die an dieser Stelle keine Erledigung gefunden haben, vorbehalten bleiben: das Sühngedicht des zweiten Abschnitts inhaltlich und literarhistorisch erläutert, religionswissenschaftliche Ergebnisse, endlich Sprache und Metrik des Textes, wie sein Verhältnis zu den übrigen Bonwerken.

Der Société Finno-Ougrienne sage ich auch an dieser Stelle meinen tiefgefühltesten Dank für die Aufnahme meiner Arbeit in ihren Memoiren und die hohe Liberalität, mit welcher sie die Herstellung derselben in der Druckerei der Gebr. Unger in Berlin gütigst gestattet hat.

Köln, Ende November 1897. **Laufer.**

Inhalts-Verzeichnis.

Verzeichnis der benutzten Quellen.

I. Druckschriften.

Nur vorübergehend citierte Werke und insbesondere Abhandlungen sind hier nicht namentlich aufgeführt.

IA = Indian Antiquary. JASB = Journal of the Asiatic Society of Bengal. JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society of Great-Britain and Ireland. tib. = tibetisch. mong. = mongolisch. Mél. as. = Mélanges asiatiques.

Antonio d'Andrada, Lettere Annue del Tibet del 1626 e della China del 1624. In Roma 1628. (Der Verfasser ist nicht auf dem Titelblatt genannt, wohl aber am Schlusse des Briefes S. 58.)

F. Andrian, Der Höhencultus asiatischer und europäischer Völker, eine ethnologische Studie. Wien 1891.

S. Beal, A catena of Buddhist scriptures from the Chinese. Lond. 1871.

O. Böhtlingk, Über eine tibetische Übersetzung des Amarakosha, Bulletin de l'Acad. de Pét. III No. 14, 209—219.

G. Bonvalot, De Paris au Tonkin à travers le Tibet inconnu. Paris 1892.

H. Bower, Diary of a journey across Tibet. Lond. 1894.

Bunyiu Nanjio, Catalogue of the Chinese translation of the Buddhist Tripiṭaka. Oxford 1883.

Bunyiu Nanjio, A short history of the twelve Japanese Buddhist sects. Transl. from the original Jap. Tokyo 1886.

E. Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme indien. 2. éd. Paris 1876.

A. Campbell, Itinerary from Phari in Thibet to Lhasa, JASB XVII 1848, 257—276.

B. S. Candra Dás, Contributions on the religion, history etc. of Tibet, JASB L 1881, 187—251.

— Tibetan-English Dictionary. Dank der Liebenswürdigkeit des Herrn Direktorialassistenten Prof. Grünwedel in Berlin konnte ich von demselben den Buchstaben k, vor allem den Artikel klu, benutzen.

A. Conrady, Eine indochinesische Causativ-Denominativ-Bildung und ihr Zusammenhang mit den Tonaccenten. Leipz. 1896.
T. T. Cooper, Travels of a pioneer of commerce or an overland journey from China towards India. Lond. 1871.
R. S. Copleston, Buddhism primitive and present in Magadha and in Ceylon. Lond. 1892.
W. Crooke, An introduction to the popular religion and folklore of northern India. Allahabad 1894.
A. Csoma, Analysis of the bKa-$_{o}$gyur etc. Asiatic Researches XX.
— Geographical notice of Tibet from native sources, JASB I 122.
— Extracts from Tibetan works, JASB III 57.
C. H. Desgodins, Le Thibet d'après la correspondance des missionnaires. 10. éd. Paris 1885.
— Dictionnaire thibétain-latin-français. Hongkong 1897.
The Dharmasaṁgraha, an ancient collection of Buddhist technical terms ed. by M. Müller and H. Wenzel. Anecdota Oxoniensia, Ar. Ser. I p. V. 1885.
J. Dowson, A classical dictionary of Hindu mythology and religion. Lond. 1879.
Th. Duka, Life and works of Alexander Csoma de Körös. Lond. 1885.
G. Dumoutier, Les symboles, les emblêmes et les accessoires du culte chez les Annamites. Paris 1891.
J. Edkins, Chinese Buddhism. Lond. 1880.
E. J. Eitel, Handbook of Chinese Buddhism. 2. ed. Lond. 1888.
L. Feer, Analyse du Kandjour. Annales du Musée Guimet II 1881.
— Le Tibet. Le pays, le peuple, la religion. Paris 1886.
— Introduction du Buddhisme dans le Kashmir. Journ. As. 1865, 477—541.
J. Fergusson, Tree and serpent worship. Lond. 1873.
J. F. S. Forbes, Comparative Grammar of the languages of further India: a fragment. And other essays. Lond. 1881.
Ph. E. Foucaux, Grammaire de la langue tibétaine. Paris 1858.
K. Ganzenmüller, Tibet. Nach den Resultaten geographischer Forschung früherer und neuester Zeit. Stuttgart 1878.
P. Ghosha, The Vástu Yága and its bearings upon tree and serpent worship in India. JASB XXXIX 1870, 199—232.
W. Gill, The river of golden sand. Narrative of a journey through China and Eastern Tibet to Burmah. With an introduction by Yule. 2 vols. Lond. 1880.

A. Grünwedel, Notizen zur Ikonographie des Lamaismus. Original-Mittheilungen aus der ethnolog. Abteilung der Königl. Museen Berlin 1885/6. S. 38–45; 103—131.
— Buddhistische Kunst in Indien. Berl. 1893.
— Ein Kapitel des Tă-še-suṅ. Sond.-Abdr. a. d. Bastian-Festschrift. Berl. 1896.
Ch. Gutzlaff, Tibet and Sefan Journ. Roy. Geogr. Soc. XX 1851, 191—227.
H. Hanlon, The folk-songs of Ladak and Baltistan. Transactions of the 9. Internat. Congress of Orientalists, II. Lond. 1893. S. 613–635.
S. Hardy, A manual of Buddhism. 2 ed. Lond. 1880.
G. Huth, Geschichte des Buddhismus in der Mongolei. Aus dem Tibetischen des ₒJigs-med nam-mkʿa. II. Strassb. 1896.
— Die Inschriften von Tsaghan Baišiṅ. Tib.-mong. Text m. Üb. Lpz. 1894.
H. Jäschke, Romanized Tibetan and English dictionary. Kyelang 1866.
— Handwörterbuch der tibetischen Sprache. Gnadau 1871.
— A Tibetan-English dictionary. Lond. 1881.
— Proben aus dem Legendenbuche, die 100 000 Gesänge des Milaraspa. ZDMG 23. Bd. 1869. 543—558.
Jäschke-Wenzel, Tibetan Grammar. Lond. 1883.
B. Jülg, Die Märchen des Siddhi-Kûr. Kalmükischer Text mit deutscher Übersetzung und einem kalm.-deutschen Wörterbuch. Leipz. 1866.
St. Julien, Voyages des pèlerins bouddhistes. vol. II, III.
M. J. Chr. Koch, de cultu serpentum apud antiquos. Lips. 1717. In Thesaurus dissertationum ed. Martini II pars I, Norimbergae 1765.
C. F. Köppen, I. Die Religion des Buddha. Berl. 1857. II. Die lamaische Hierarchie und Kirche. Berl. 1859.
J. E. Kowalewski, Dictionnaire mongol-russe-français. 3 vols. Kasan 1844—49.
E. Kuhn, Über Herkunft und Sprache der transgangetischen Völker. München 1883.
— Beiträge zur Sprachenkunde Hinterindiens. Sitzungsberichte der bayr. Akad. 1889, 191—236.
Legge, A record of Buddhistic kingdoms being an account by the Chinese monk Fâ Hien. Oxford 1886.

G. R. Littledale, A journey across Tibet, from north to south, and west to Ladak. The Geographical Journal VII 1896 No. 5, 453—83.

G. B. Mainwaring, A grammar of the Róng (Lepcha) language. Calcutta 1876.

C. Markham, Narratives of the mission of G. Bogle to Tibet and of the journey of Th. Manning to Lhasa. Lond. 1876.

R. Mitra, The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal. Calcutta 1882.

Moorcroft et Hearsay, Voyage au lac Manasarovar fait en 1812. trad. de l'anglais par Eyriès. Nouv. annales des voyages p. p. Eyriès et Malte-Brun I 1819, 239—408.

A. Nagele, Der Schlangencultus. Zeitschr. f. Völkerpsychologie u. Sprachw. 17. Bd. 1887, 264—89.

C. F. Neumann, Pilgerfahrten buddhistischer Priester von China nach Indien. Aus dem Chinesischen übersetzt. Zeitschr. f. die historische Theologie her. v. Illgen. Leipz. 1833, III, 2, 144—177.

P. S. Pallas, Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften. 2 Teile. Petersburg 1776—1801.

E. Pander, Das lamaische Pantheon. Zeitschr. f. Ethnologie. 21. Bd. 1889, 44—78.

Pander-Grünwedel, Das Pantheon des Tschangtscha Hutuktu. Veröffentl. aus dem K. Mus. f. Völkerk. Berl. 1890.

Th. Pavie, Quelques observations sur le mythe du serpent chez les Hindous. Journal Asiatique 5. sér. V 1855, 469—529.

C. M. Pleyte, Die Schlange im Volksglauben der Indonesier. Globus 65. Bd. 1894, 95—100.

G. N. Potanin, Očerki sävero-zanadnoi Mongolii IV. Materiali etnografičeskie. Pet. 1883.

Przewalski, Reisen in Tibet (Deutsche Ausg.) Jena 1884.

H. Ramsay, Western Tibet: a practical dictionary of the language and customs of the districts included in the Ladák Wazarat. Lahore 1890.

J. Rehmann, Beschreibung einer tibetanischen Handapotheke. ein Beitrag zur Kenntnis der Arzneikunde Asiens. Petersburg, gedruckt bei F. Drechsler 1811[1]).

W. W. Rockhill, Le traité de l'émancipation ou Pratimoksha-sûtra

1) Dieses höchst wertvolle Buch ist leider völlig in Vergessenheit geraten: ausser in Cordier's Bibliotheca sinica II 1372 habe ich dasselbe nirgends citiert gefunden.

trad. du tib. Revue de l'hist. des religions IX 1884, 3—26, 167—201.
— Tibet. A geographical, ethnographical and historical sketch derived from Chinese sources. JRAS 1891, 1—134, 188—291.
— The land of the lamas. Lond. 1891.
— Diary of a journey through Mongolia and Tibet. Washington 1894.
— Notes on the ethnology of Tibet. From the report of the U. S. National Museum for 1893, p. 665—747. Wash. 1895.

O. Roero dei Marchesi di Cortanze, Ricordi dei viaggi al Cashemir, Piccolo e Medio Thibet e Turkestan. 3 vols. Torino 1881.

Gr. Sandberg, Handbook of colloquial Tibetan. A practical guide to the language of Central Tibet. Calcutta 1894.

R. Saunders, Nachrichten von den Erzeugnissen des Pflanzen- und Mineralreichs in Boutan u. Tibet, üb. in Sprengel u. Forster, Neue Beiträge z. Völker- u. Länderkunde. 3. Teil. Lpz. 1790.

A. Schiefner, Eine tibetische Lebensbeschreibung Çâkyamuni's. Pet. 1849.
— Tibetische Studien I—III, Mél. as. I 324—394, Tib. Stud. IV, Mél. as. V 178—194.
— Buddhistische Triglotte d. h. Sanskrit-Tibetisch-Mongolisches Wörterverzeichnis. Pet. 1859.
— Über Vasubandhu's Gâthâsaṁgraha. Mél. as. VIII 559—593.
— Über das Bonpo-Sûtra: „Das weisse Nâga-Hunderttausend". Mémoires de l'Acad. de Pét. XXVIII No. 1.

E. Schlagintweit, Le Bouddhisme au Tibet trad. Milloué. Annales du Musée Guimet III 1881.
— Die Könige von Tibet. Abhandl. d. bayr. Akad. X. Bd. 3. Abt.
— Die Berechnung der Lehre. Eine Streitschr. z. Berichtigung der buddh. Chronologie v. Sureçamatibhadra. Abh. bayr. Ak. XX. Bd. 3. Abt. 1896.

I. J. Schmidt, Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses, verfasst von Sanang Setsen. Pet. 1829.
— Mongolisch-deutsch-russisches Wörterbuch. Pet. 1835.
— Der Index des Kandjur. Pet. 1845.
— Die Thaten Bogda Gesser Chan's, eine ostasiatische Heldensage. Pet. 1839.

É. Senart, Essai sur la légende du Buddha, son caractère et ses origines. 2. éd. Paris 1882.

B. Széchenyi, Die wissenschaftlichen Ergebnisse der Reise des

Grafen . . in Ostasien 1878—1880. I. Band. Die Beobachtungen während der Reise. Wien 1893.

Târanâtha II, Geschichte des Buddhismus in Indien. Aus dem Tib. übers. v. Schiefner. Pet. 1869.

S. Turner, An account of an embassy to the court of the Teshoo Lama in Tibet. Lond. 1801[1]).

M. Winternitz, Der Sarpabali, ein altindischer Schlangenkult. Mitteilungen der anthrop. Gesellsch. Wien. 18. Bd. 1888, 25—52, 250—264.

L. A. Waddell, Demonolatry in Sikhim Lamaism. IA XXIII 197—213.

— The Indian Buddhist cult of Avalokita. JRAS 1894. 51—89.

— A trilingual list of Nāga Rājās, from the Tibetan. JRAS 1894. 91—102.

— The Buddhism of Tibet or Lamaism. Lond. 1895.

W. Wassiljew, Der Buddhismus I. Pet. 1860.

— Geografija Tibeta perewod iz tibetskago sočinenija Minčžul-Chutukty. Petersb. (Akad.) 1895.

Weber-Huth, Das buddhistische Sûtra der „Acht Erscheinungen". ZDMG XLV. 577—91.

H. Wenzel, Suhṛllekha. Brief des Nâgârjuna an König Udayana. Lpz. 1886.

A. Wilson, The abode of snow. Observations on a journey from Chinese Tibet to the Indian Caucasus, through the upper valleys of the Himâlaya. Edinburgh and Lond. 1875.

H. H. Wilson, Travels in the Himalayan provinces of Hindustan and the Panjab, in Ladakh and Kashmir etc. from 1819 to 1825. 2 vols. Lond. 1841.

N. Witsen, Noord en Oost Tartaryen. Amsterdam 1785 (2. Druck).

H. Yule, The book of Ser Marco Polo. 2. ed. Lond. 1875.

II. Handschriften (bezw. Holzdrucke).

1. Bonpo-sûtra: *gTsaṅ-ma klu ˛bum dkar-po bon rin po c'e ˛p'rul dag bden-pa t'eg-pa c'en-poi mdo* d. i. der Text des von Schiefner übersetzten Bonpo-sûtra's, den mir W. W. Rockhill in Washington aus seiner wertvollen Sammlung tibetischer Bücher in

1) Mir stand nur die deutsche in Hamburg erschienene Übersetzung zur Verfügung, die den Titel hat: Gesandtschaftsreise an den Hof des Teshoo-Lama von Tibet 1801.

liebenswürdigster Weise zur Verfügung gestellt hat. Sodann hatte ich Gelegenheit, mit diesem Holzdruck Schiefner's eigenhändige Copie des Petersburger Exemplars zu vergleichen, die mir Herr Prof. W. Grube freundlichst zur Benutzung überlassen hat.

2. Lond(oner) Bonfr(agmente) aus einem Klu ₒbum dkar-po im Besitz der Royal Asiatic Society: s. Wenzel JRAS 1893, 572.
3. Münch(ener) Cod(ices), eine Sammlung meist volkstümlicher Texte, s. Verzeichnis der orientalischen Handschriften der K. Hof- u. Staatsbibliothek zu München. Mit Ausschluss der hebr., arab. u. pers. 1875, S. 148 cod. or. mixt. 102 u. 103; E. Schlagintweit, Die tibetischen Handschriften der K. Hof- u. Staatsbibliothek zu München, Sitzungsber. d. bayr. Ak. 1875, 71 ff.
4. Oxf(order) Bon-Ms. betitelt: Sa-bdag klu ɲan gyi byad grol bźugs-so. 8 fol. Vergl. Tibetan Manuscripts, Schlagintweit-Collection No. 52. Der Universität und Bibliotheksverwaltung von Oxford bin ich für die hohe Liberalität, mit der sie mir diese wertvolle Handschrift übersandt haben, zu aufrichtigstem Danke verpflichtet.
5. Vyutp(atti) nach bsTan-ₒgyur, mDo vol. 123, des Asiatischen Museums zu Petersburg; s. Bull. de l'Ac. de Pét. IV 286; Huth, Verzeichnis der im tib. Tanjur, Abt. mDo, Bd. 117—124 enthaltenen Werke. Sitzungsber. Berl. Akad. 1895 p. 275 (11) Nr. 29; Waddell, Buddhism 165; Duka 207 ff.; Zachariae, Die indischen Wörterbücher (Grundriss der indo-ar. Phil.) S. 39.
6. Zam(atog) nach einer Copie Wenzel's aus der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle.

Einleitung.

Es kann nicht im Rahmen einer kurzen Einleitung liegen, eine vollständige Übersicht über das zu geben, was uns bisher von der nationalen Religion des tibetischen Volkes, der sogenannten Bon-Religion, bekannt geworden ist. Ein solcher Versuch ist zudem noch gar nicht an der Zeit: was wir vom Inhalt dieses religiösen Vorstellungskreises wissen, ist so unklar, so unbestimmt, so verschwommen, die Quellen, aus denen wir schöpfen, meist secundären Ursprungs, sind so trüb, in vielen Fällen so unzuverlässig, dass es jetzt ein vergebliches Unterfangen wäre, auch nur eine flüchtige Skizze davon zu entwerfen, die der Kritik standhalten könnte. Der Hauptmangel ruht darin, dass uns die heiligen Bücher dieser Glaubensgenossenschaft, so vor allem die Be-$_{o}$bum genannte Sammlung[1]), bis zu dieser Stunde noch verschlossen sind, dass wir uns im übrigen an die abgerissenen und dürftigen Notizen von Reisenden oder an die oft genug oberflächlichen Bemerkungen von Missionaren halten müssen, die da ihren Mund versiegeln, wo wir gern zu erkennen anfangen möchten. Hier zeigt sich der traurige Zustand in der Erforschung Tibet's, wie ihn schon Richthofen[2]) mit begründetem Pessimismus gemalt hat, in seinem grellsten Lichte. Mögen die von Candra Dás aus tibetisch-lamaistischen Quellen gespendeten Beiträge auch noch so dankenswert sein, eine lautere Quelle für die Erkenntnis des Bontums können und dürfen sie nimmer bilden, ebenso wenig etwa, wie wir uns ausschliesslich aus der Jainalitteratur über den alten Buddhismus oder aus Lucian über das Christentum zu belehren vermöchten; die Bedeutung solcher Schriften darf sicherlich keineswegs unterschätzt werden, ihre philologische Verwertung aber können sie nicht eher erfahren, als

1) Jäschke, Dict. 370 b.
2) China I 673.

die Litteratur der gegnerischen Partei erschlossen ist. Es bleibt daher nach dem gegenwärtigen Stande der Forschung einstweilen nichts anderes übrig als zur vorläufigen Orientierung über den Gegenstand auf die hauptsächlichste bisher erschienene Litteratur hinzuweisen.

Bereits das erste tibetische Wörterbuch (Schröter, A dictionary of the Bhotanta, or Boutan language, Serampore 1826, p. 241) citiert das Wort bon-po als the name of a law which is current among the infidels. Kurze Erwähnungen der Bon-Religion finden sich bei Csoma, Essay towards a dictionary of the Tibetan language 1834, S. 94 a, Tibetan Grammar 175, Geographical notice 124 Duka 177. Von Banbos wird gesprochen JASB XIII 1844, 185, 188. Einige verworrene Angaben macht A. Cunningham, Ladák, physical, statistical and historical, Lond. 1854, p. 357—359: er schreibt Pon-religion[1]) und spinnt eine abenteuerliche Gedankenverbindung zwischen dieser und den Pun-na Fürsten von Arakan. Köppen II 44, 113, 260 kritisch und besonnen wie stets. Hodgson, Notice of Buddhist symbols, JRAS XVIII 1861, 396 hat einige wenige Gottheiten abgebildet, die aber kaum grossen Anspruch auf authentischen Wert erheben dürften. Eine gute Beschreibung derselben nebst einer, wenn auch nicht vollständigen, Zusammenstellung früherer Notizen, teilte E. Schlagintweit mit, Über die Bon-pa Sekte in Tibet, Sitzungsberichte der bayr. Akad. 1866, 1—12. In seinem Werke Le Bouddhisme au Tibet 47, 48 geschieht derselben gleichfalls Erwähnung. H. Jäschke, ZDMG XXX 1876, 108, 109 und Dict. 372a macht besonders auf die Bon-gebräuche innerhalb des Buddhismus und das jetzige friedliche Zusammenleben der Anhänger beider Religionen aufmerksam. Besondere Beachtung verdienen, wenn auch ergebnislos, die Untersuchungen von H. Yule, The book of Ser Marco Polo, 2. ed. I, 313—319, der in erster Linie die Beziehungen der Bon zu den Tao-se erörtert, deren Lehren Klaproth in den Noten zum Foe-Koue-Ki p. 230 irrtümlicher Weise für identisch gehalten hat, s. darüber auch L. Feer, Le sûtra en 42 articles traduit du tib., Paris 1878,

---

1) Ebenso Foucaux, Rgya c'er rol pa II Introd. p. X: la religion de Pon ou Bon.

S. 74/5. Einiges neue Material brachten die französischen Missionare bei, zunächst in den Annales de la propagation de la foi Bd. 37, 301—2, 424—7, sodann Desgodins in seinem Buche Le Thibet 201—3. Das Verhältnis der Bonreligion zum Höhencultus macht F. Andrian p. 104—108 zum Gegenstand einer beachtenswerten Untersuchung, die, wie das ganze Werk, durch vortreffliche neue Bemerkungen und Beobachtungen ausgezeichnet ist. Eine Bonlegende teilt E. Pander, Das lamaische Pantheon, mit, die durch den Abdruck in Pander-Grünwedel's Pantheon S. 61 bequemer zugänglich ist. Derselbe erwähnt den Boncultus als eine Art Schamanismus in seinem Vortrag Geschichte des Lamaismus, Verhandl. d. Berl. Ges. f. Anthrop. 1889, 199. Ähnlich drückt sich Landsdell aus, Chinese Central Asia, Lond. 1893 II 286. Manche wertvolle Nachrichten verdanken wir, wie für alle Seiten des tibetischen Lebens, so auch für dieses Thema, dem unermüdlichen Forschungssinne W. W. Rockhill's, s. Brief an Rhys Davids, JRAS 1892, 599; Land of the Lamas 217/8; Diary, wiederholt s. Index v. Bönbo; Notes on the ethnology of Tibet 672, 734. Auch Sandberg, Handbook of colloquial Tibetan, 208/9, widmete mit einzelnen neuen Angaben den Bon einige Zeilen. Über den Rosenkranz der Bon-po's schrieb L. A. Waddell, Lamaic rosaries: their kinds and uses, JASB LXI 1892, 29; derselbe behandelt ferner das Bontum in seinem Buche Buddhism of Tibet 19, 26, 27, 29, 34, 41, 55, 389, 420, ohne etwas eigentlich Neues vorzubringen. Treffende, mehr allgemeine Bemerkungen macht L. Feer, Le Tibet, 53/4, derselbe in La Grande Encyclopédie VII 605 b. Über die Bedeutung der Bonpriester bei den Hochzeitsbräuchen gab Candra Dás, JASB LXII 1893, 15 interessante Aufschlüsse; er machte auch die Geschichte der Bonreligion betreffende Mitteilungen in seinem Aufsatz The origin of the Tibetans, Proc. As. Soc. Beng. 1892, No. 2, 90 und in seinem Buche Indian Pandits in the land of snow, Calcutta 1893, 49, 52 u. passim; über Amulete und die in Bonbüchern gebrauchte Schriftart derselbe in The sacred and ornamental characters of Tibet, JASB part I No II 1888, S. 44, 48. Résumés sind vorhanden von T. de Lacouperie in der Encyclopaedia Britannica 9. ed. XXIII 344—5 und eine Skizze im Nouveau dictionnaire de géographie universelle par Martin et Rousselet VI 1894, 593, die

letztere ganz vorzüglich in ihrer Art ist. Was die einheimische Litteratur betrifft, welche die Bonpo's erwähnt, so ist zuerst Schmidt, Sanang Setsen S. 23 zu nennen, wozu ebenda S. 351, 367 und Schmidt, Forschungen im Gebiete der älteren Bildungsgeschichte der Völker Mittelasiens, Pet. 1824, S. 25, 26 zu vergleichen ist. Drei Erwähnungen finden sich im Ladâkher rGyalrabs her. v. Schlagintweit, Die Könige von Tibet 830, 835, 847; s. a. ibid. 830. Das Bedeutendste auf diesem Gebiete sind die schon erwähnten Leistungen von Candra Dás, Contributions on the religion, history etc. of Tibet, part I; ferner The Bon religion, Journ. Buddhist Text Soc. I part II 1893, 11—14 u. pl. III; The principal deities of the Bon Pantheon, Journ. Buddh. Text Soc. I part III, appendix I u. pl. IV. ₒJigs-med nam-mk'a, s. Huth, Geschichte des Buddhismus in der Mongolei II, gedenkt S. 72, 251, 256, 257 der Bonreligion.

Aus der Litteratur der Bon-po's besitzen wir nur ein einziges, von Schiefner übersetztes Werk. Dasselbe führt im Verzeichnis der tibetischen Handschriften und Holzdrucke im Asiat. Museum, verfasst von Schmidt und Böhtlingk, unter No. 514 den Titel Klu ₒbum dkar-po. In den Mél. as. VI 290 teilt Schiefner einige Stellen daraus mit und nennt als vollständigen Titel neben jenem verkürzten: ɣTsañ-ma klu ₒbum dkar-po bon rin po c'e ₒp'rul-dag bden-pa t'eg-pa c'en-poi mdo. Aber erst 1880 erschien als sein letztes Werk, aus dem Nachlass von W. Grube herausgegeben, die vollständige Übersetzung unter dem Titel „Über das Bonpo-Sûtra: Das weisse Nâga-Hunderttausend“ in den Memoiren der Petersburger Akademie XXVIII No. 1. Die Bedeutung dieses Werkes ist bisher weder genügend erkannt noch richtig gewürdigt worden; die Mehrzahl der Forscher fertigte dasselbe mit vorschnellen Urteilen ab, ohne sich ausreichend in den Gegenstand zu vertiefen. Feer[1]) meint, das Werk trage ganz und gar die Physiognomie eines buddhistischen Sûtra's; das ist ja durchaus richtig, aber ebenso einseitig geurteilt. Nach Lacouperie[2]) liegt der buddhistische Einfluss darin so offenbar zu Tage, dass keine

1) La grande Encyclopédie VII 605 b.
2) Encyclopaedia Britannica XXIII 345.

genaue Vorstellung von der ursprünglichen Bonreligion daraus abgeleitet werden kann. Die Begründung zu dieser Behauptung, die sich natürlich leichter aufstellen als beweisen lässt, hat der Verfasser leider für sich behalten. Verständiger urteilt Rockhill[1]), wenn er sagt, dass es nicht möglich sei, vollkommen richtige Vorstellungen aus dieser Schrift von dem zu erlangen, was diese Religion vor ihrer Berührung mit dem Buddhismus war; dies ist aus dem natürlichen Grunde wahr, da es eine vorbuddhistische Litteratur in Tibet nicht giebt, da die Bonreligion sich erst im Kampf und durch den Kampf mit dem Buddhismus organisiert und entwickelt und als Bonreligion eben allzeit mit dem Buddhismus Beziehungen gehabt hat. Als ein schwerer wiegendes Argument kommt freilich in Betracht, was Rockhill in einem Briefe aus Peking mitteilt[2]). Er zeigte hier seinen Lamas das Bonpo-Sûtra von Schiefner und erhielt zur Antwort, dass die Bonpo's das Werk vollständig von den Buddhisten empfangen hätten, die dasselbe mit ebenso viel Erbauung und Frömmigkeit läsen wie ihre eigenen Bücher; so sei es mit allen Bonpo-Büchern der Fall, die nur ein untergeordneteres Lehrsystem enthielten. Ganz abgesehen davon, dass sich mancherlei kritische Bedenken gegen diesen Vorgang aussprechen liessen, so muss auch hier wieder, wie schon oben geschehen, nachdrücklichst betont werden, dass, so lange wir nicht eine Religionspartei aufs gründlichste durch sie selbst, durch ihre eigenen Thaten und Meinungen kennen, das Urteil des Gegners nur einen ganz bedingten Wert haben, jedenfalls unter keinen Umständen als Richtschnur, d. h. in diesem Falle Vorurteil bei der Untersuchung der noch unbekannten Litteratur jener Religionspartei herübergenommen werden darf. Mag immerhin an dieser Behauptung der Buddhisten, die ja auch sonst den Bonpo's zahlreiche Plagiate vorwerfen[3]), etwas Wahres, ja viel Wahres sein, an uns ist es, ohne jegliche Rücksicht darauf an der Hand der zur Bonlitteratur gezählten Werke die Wahrheit für uns zu suchen. Wenn Rockhill im Kloster von dGe-lugs-pa Lama's das Exemplar

1) The life of the Buddha, and the early history of his order. Derived from Tibetan works. Lond. 1884, p. 206.

2) Proceedings of the American Oriental Society 1885 p. XLVI.

3) Candra Dás, Contributions 199.

eines Klu ₒbum dkar-po[1]) erlangt hat[2]), so beweist diese Thatsache zunächst nur, dass diese der Bonlitteratur angehörige Schrift[3]) auch unter den lamaistischen Sekten Verbreitung und Leser gefunden hat, was doch ganz in der Natur menschlicher Verhältnisse liegt und durchaus nichts Auffallendes an sich hat.

Jedenfalls sind die verwickelten Probleme, welche hier der Wissenschaft gestellt sind, nicht mit Schlagwörtern oder einigen leichten Sätzen gelöst, sondern verlangen tief eindringende und ernste Arbeit. Zu dieser gehört vor allem, dass die in den europäischen Bibliotheken vorhandenen Werke der Bonlitteratur herausgegeben und übersetzt werden; ein unbedingtes Erfordernis für jede weitere Forschung ist die Veröffentlichung des Textes zu Schiefner's Weissem Nâga-Hunderttausend, allein schon deshalb, da diesen der Tod leider verhinderte, die Übersetzung zu überarbeiten und zu verbessern, in der sich daher eine nicht geringe Anzahl von Irrtümern vorfinden. Einen kleinen Schritt in dieser Richtung vorwärts, aber nur einen solchen, bedeutet der im Vorliegenden bearbeitete Text mit Übersetzung.

Unter dem Titel Klu ₒbum scheint bei den Bonpo's eine bestimmt ausgeprägte Litteraturgattung zu existieren. Waddell[4]) merkt an, dass das von Schiefner übersetzte Werk die kleinere Version enthalte. Da nun unser Text den Gesamttitel Klu ₒbum bsdus-pai sñiṅ-po d. h. Zusammengezogener Hauptkern des Nâga-Hunderttausends führt, in welchem der dem Titel nach dem Schiefner'schen Werke entsprechende erste Teil Klu ₒbum dkar-po d. h. Weisses Nâga-Hunderttausend ganz bedeutend kürzer ist als dieses, so müsste es demnach mindestens drei Versionen dieses Werkes geben, eine grosse[5]), mittlere und kleinere, letztere alsdann durch unsern Text dargestellt. Dieser ist trotz seiner Kürze dadurch vollständiger als die Schiefner'sche Version, dass er ausser dem weissen ein schwarzes (nag-po) und buntfarbiges (kʻra-bo)

---

1) Rockhill, Catalogue of Tibetan works Nr. 2 (handschriftlich).

2) The land of the lamas 217 no. 2.

3) Ausdrücklich bemerkt auch Waddell 166: The large work on the Nâga demigods — the Lu ₒbum dkar-po — is regarded as a heterodox Bön-po book.

4) The Buddhism of Tibet 166.

5) Diese liegt jedenfalls in den Lond. Bonfr. vor.

Nâga-Hunderttausend enthält. Candra Dás[1]) erwähnt ein Klu ${}_{o}$bum nag-po und Klu ${}_{o}$bum k'ra-bo neben Klu-${}_{o}$bum dkar-po als religiöse Werke der Bonpo's.

Der erste und dritte Teil stehen sich sehr nahe inbezug auf Stil und Inhalt, in dem sie an manchen Stellen geradezu übereinstimmen, der zweite ist von beiden stilistisch und inhaltlich völlig verschieden. Obwohl der Name Bon in der ganzen Schrift nirgendwo vorkommt, so kann an der ursprünglichen Zugehörigkeit derselben zur Bonlitteratur nicht im geringsten gezweifelt werden. Die hauptsächlichsten Gedankenreihen des Werkes, vor allem die zahlreichen in Vers und Prosa niedergelegten Vorstellungen, die wir mit Tylor und Bastian als Animismus zu bezeichnen pflegen, finden sämtlich Seitenstücke und Parallelen in Schiefner's Bonpo-Sûtra, den Lond. Bonfr. und dem Oxf. Bon-Ms; in einer Reihe solcher Fälle habe ich in den Erläuterungen auf diese Analogieen hingewiesen, ohne jedoch damit diesen Gegenstand auch nur annähernd erschöpft zu haben, was erst dann möglich sein wird, wenn die oben geforderten dringenden Vorarbeiten vollendet sein werden. Das Werk muss in der Gestalt, in welcher es uns hier vorliegt, mit entschiedenstem Nachdruck als eine tendenziös lamaistische, absichtlich veranstaltete Fälschung bezeichnet werden; folgendes sind die Beweisstücke. Der erste Abschnitt beginnt mit der Angabe des Titels dieses speciellen Teils; er lautet: „Auf Sanskrit: Kramantanâmadhâraṇî. Auf Tibetisch: γTsaṅ-ma klu ${}_{o}$bum dkar-po žes bya-bai γzuṅs.“ Natürlich soll dadurch die Anschauung erweckt werden, als handle es sich hier, wie bei einem buddhistischen Sûtra, um eine Übersetzung aus dem Sanskrit, und als sei der tibetische Titel, wie in allen diesen Fällen, die Übersetzung des vorausgegangenen Sanskrittitels[2]). Es braucht nun kaum besonders hervorgehoben zu werden, dass die beiden obigen Titel inhaltlich nicht das Geringste mit einander gemein haben, ausgenommen die beiden letzten Wörter γzuṅs = dhâraṇî und nâma = žes bya-ba. Was auch immer kramanta oder kramânta, da die Bezeichnung der Länge in der Schrift meist vernachlässigt wird,

1) Tibetan-English dictionary 51.

2) Über künstlich gemachte Sanskrittitel in tib. Schriften vgl. auch Schiefner, Mél. as. V p. 153, Nr. 125 c und p. 155 No. 460 a 2.

bedeuten mag, ob darin ein Zusammenhang mit den fünf krama's[1]) gesucht werden kann — das Urteil mag hier in die Hände der Sanskritisten gelegt werden — niemand wird daraus die Wörter „rein", „Nâga-Hunderttausend" oder „weiss" herauszulesen imstande sein. Im zweiten Abschnitt begegnet uns derselbe Fall: nicht minder pompös lautet hier der Anfang: „Auf Sanskrit: Krahamantinâmadhâraṇî", dem dann als tibetisches Aequivalent: „Dhâraṇî, genannt des reinen Werkes von den Hunderttausend Nâga's schwarzer Abschnitt" entsprechen soll. In einem Aufsatze R. Hoernle's[2]) werden auf Grund einer Mitteilung Waddell's eine Reihe von Nâganamen aufgezählt, die einem Werke Krahamantanâma Dhâraṇî entnommen sind. Klarer kann die Mache kaum zu Tage treten: der das Bonwerk umarbeitende Lama benutzte für seine Zwecke ein Sanskritwerk jenes Namens, da dieses auch von Nâga's handelte, schmuggelte seinen Titel ein und fügte wahrscheinlich auch allerlei vom Inhalte in das Original hinein. Noch weit erbaulicher ist aber die Leistung dieses Redaktors im dritten Teil. Der Abschnitt beginnt ganz ordnungsgemäss mit dem wirklichen tibetischen Titel; es folgt dann eine kleine Interpolation, von der noch die Rede sein wird, worauf der Redestrom munter fortfliesst. Nach drei Zeilen jedoch bricht der Gedanke plötzlich ab — ein starkes Interpunktionszeichen, und es folgt das ominöse rgya-gar skad-du „Auf Sanskrit", doch keineswegs, um, wie in den beiden andern Fällen, den Titel einer Dhâraṇî nach sich zu ziehen, vielmehr tritt eine Anrufungsformel im Stile des Tantrabuddhismus auf: „Nâgarâja pataya ye svâhâ!" Nun kommt: „Bod skad-du, auf Tibetisch", ganz in der Weise, als sollte es sich um Angabe eines Titels handeln. Was folgt dem aber? „Vor dem Bhagavant Vajrapâṇi verneige ich mich." Eben derselbe Abschnitt bereitet eine weitere Überraschung. Fol. 11a 6 wird eine genaue, mit den Ziffern 1—8 numerierte Disposition der Dinge, die da kommen sollen, aufgestellt. Die Nrn. 1—3 werden auch nach den hier gemachten Angaben im folgenden ausgeführt. Unter 4 wird die Heilung der Nâga's durch Arzeneien abgehandelt, die nach Auf-

1) L. de la Vallée Poussin, Études et textes tantriques Pañcakrama. Gand et Louvain 1896. p. XI.

2) The third instalment of the Bower Manuscript. IA XXI 1892, 364.

stellung des Planes für Nr. 7 aufgespart werden sollte; es folgt dann im Text als Anhängsel zu Nr. 4 (ohne besondere Zahl) „die Darbringung opferfestlicher Bewirtung für die Nâgarâja's", was, wenn auch nicht genau nach dem Wortlaut, der Nr. 4 der Disposition „Spende der Opfergabe" entspricht. Nr. 5 der Inhaltsübersicht verspricht das „Hersagen des Gebetes". Im Text ist davon überhaupt nicht die Rede. Hier nimmt vielmehr Nr. 5 die Nr. 6 der Disposition in Beschlag, die „Beichte" oder das „Sündenbekenntnis". Nr. 8 des Planes „Bitte um thatkräftigen Schutz" ist gleich Nr. 7 der Ausführung mit der Modifikation „Bitte an die γÑan-po's um thatkräftigen Schutz". Eine Nr. 8 kennt der Text überhaupt nicht. Das Merkwürdigste bleibt jedoch, dass in demselben unter Nr. 6 ein Abschnitt mit dem Titel „Erklärung der Lehre für die Nâga's" fungiert, dessen die Disposition auch nicht mit einer einzigen Silbe erwähnt. Kann es sich einfacher und klarer heransstellen, dass in diesem Abschnitte eine nachträgliche Umarbeitung stattgefunden, dass im besonderen Nr. 6 nichts anderes als eine Interpolation ist, dass ferner diese Interpolation nur von buddhistischer Seite ausgegangen sein kann? Diese ganze Stelle, welche durch Anführung der bekannten Yedharmâ Glaubensformel die Nâga's zum Buddhismus bekehren will, steht ferner ihrem Inhalte nach mit allen vorhergehenden Gedanken des Werkes in Widerspruch, hat keinen Zusammenhang mit dem Vorausgeschickten und Folgenden und erscheint so gewaltsam und mit solch plumper Absichtlichkeit herbeigezogen, dass man auch ohne das obige Rechenexempel hier ein Einschiebsel zu constatieren nicht umhin könnte, wozu namentlich auch der Umstand führt, dass die Sprache der Stelle grundverschieden von dem vorher angeschlagenen volkstümlich-schlichten Tone ist.

Ein Colophon am Schluss des ganzen Werkes ist nicht vorhanden. Dagegen findet sich im letzten Satze des ersten Teils, des Klu ₒbum dkar-po, etwas, was einem solchen ähnlich sieht oder vielleicht gar so aussehen soll, dass es als ein solches gelten kann. Es heisst hier: γTsañ-ma klu ₒbum dkar-po ₒByor-ba dkaba rGva-lo-tsts'a γdan drañs-so. Der Ausdruck γdan drañs-so ist bis jetzt noch in keinem Colophon eines tibetischen Werkes gelesen worden; was er hier besagen will, ist unklar; γdan ₒdren-pa

= spyan ₒdren-pa bedeutet 1. einen Gast einladen; 2. zu etwas ernennen mit Term.; 3. herbeirufen, heraufbeschwören, von Geistern; 4. Dinge heiligen Charakters, z. B. Reliquien holen. Höchstens diese letztere Bedeutung vermag hier einen annähernd befriedigenden Sinn zu gewähren: Was des reinen Werkes von den Hunderttausend Nâga's weisser Abschnitt betrifft, so hat ihn der rGva-Übersetzer ₒByor-ba dka-ba, vielleicht = Durbhûti?[1]), (gleichsam als einen religiösen Schatz) herbeigeholt[2]). Ist diese Deutung richtig, so würde sie dazu beitragen, meinem Beweise der buddhistischen Umarbeitung des ursprünglichen Bonwerkes eine neue Stütze zu leihen, da dann eben der Ausdruck „herbeiholen“ sich auf die Entleihung von den Bon-po's beziehen liesse, es sei denn, dass man, misstrauisch gemacht durch die übrigen Elaborate des Lama-Redaktors, so weit gehen wollte, die ganze Stelle für ein Falsificat eben dieses Mannes zu halten. Vielleicht ist derselbe gar mit dem hier genannten, bisher noch nicht nachgewiesenen Namen ₒByor-ba dka-ba identisch. Wie dem auch sein mag, als sicher darf angenommen werden, dass dies Colophon ein späterer, nachträglicher Zusatz ist und dem als Vorlage dienenden Original nicht angehörte. Denn wäre das der Fall gewesen, so müsste es sich der Regel gemäss doch am Schluss des ganzen Werkes vorfinden; dass das Original keinen Verfasser angeführt hat, scheint schon dadurch fast zur Gewissheit zu werden, dass auch Schiefner's Bonpo-Sûtra von keinem Autor weiss. Das mysteriöse Halbdunkel aber, in das sich jenes colophonartige Gebilde verstohlen im ersten Teil zurückgezogen hat, passt vortrefflich zu dem Charakter des Mannes, der in gläubigem Eifer eine pia fraus begeht. Ein interessantes Streiflicht auf diesen wirft dann auch der Anfang des dritten Abschnittes, der lautet: „Dem Çrîmant rGva-lo zu Füssen verneige ich mich.“ Es handelt sich hier offenbar um denselben rGva-Übersetzer wie oben[3]). Was heisst aber sich zu den

1) Über ₒbyor — bhûti s. Schiefner, Carminis Indici „Vimalapraçnottararatnamâlâ“ versio tibetica, Petr. 1858, p. 3.

2) In diesem Sinne gebraucht auch Candra Dás auf dem Titelblatt seiner Ausgabe der Legendensammlung dPag bsam ₒk'ri šiṅ jenen Ausdruck: gžuṅ mc'og ₒdi ñid dpal ldan Bod nas gdan draṅs te 'Das Original selbst hat er (der Herausgeber) aus dem glücklichen Tibet geholt, mitgebracht'.

3) Vermutlich ist derselbe mit dem bei Târanâtha II 252 erwähnten, weder

Füssen des rGva-Übersetzers verneigen? Diese Ehrenbezeugung wird doch sonst nur Gottheiten oder Incarnationen, wie z. B. berühmten Kirchenlehrern zu teil. Ist aber fol. 6b 1 eine Interpolation, so muss es diese Stelle nicht minder sein, was ihr seltsamer Inhalt zudem bestätigt. Diesen kann ich mir nur so erklären, dass der mit der Persönlichkeit des rGva-Übersetzers identische lamaische Redaktor des Werkes in seiner Eitelkeit auch diese Stelle verfasst hat, um sich zum Dank für die Nutzbarmachung des den Häretikern entrissenen und für die Orthodoxie geretteten Werkes von den Gläubigen genügend Weihrauch streuen zu lassen. So plump und ungeschickt uns alle in dem Buche gemachten Vorspiegelungen anmuten mögen, so ist es doch sicher, wenn nicht schon allein durch die blosse Thatsache ihrer Existenz, dass dieselben in Tibet, wo nur wenige Begabte des Sanskrits kundig, sehr leicht den unwissenden, arglosen Laien und dem grossen Heer ungebildeter Mönche gegenüber möglich sind. Der suggestive Zauber, den die Erwähnung dieser Sprache und einiger ihrer

von Schiefner noch Wassiljew erläuterten rGa-Interpreten (rGa-lo) identisch, von dessen lo rgyus 'Annalen' an dieser Stelle die Rede ist. Vergl. auch Târ. I (Text) p. 210 Z. 22 bod rgan po ₒga žig gi zin bris 'die Vorlesungen einiger tibetischen Alten'. Weit beachtenswerter ist jedoch die Thatsache, dass in der Reu mig betitelten chronologischen Tafel (Candra Dás, Life of Sum-pa Khan-po, JASB part I, No. II. 1889) auf S. 51 ein Rgva Lo-cháva (rnam rgyal rdo rje) von Roṅ, als im Jahre 1202 geboren, auf S. 54 ein Ṡes rab seṅge (= S. Prajñâsiṃha) von Roṅ, ein geistiger Sohn des Rgva Lo-cháva, der 1249 geboren wurde, und endlich S. 56 der Tod des Rga Lo-cháva von Miñag im Jahre 1281 erwähnt werden. Das Problem, das uns diese Angaben vorlegen, ist ziemlich verwickelt und gegenwärtig kaum zu lösen. Zwei Fragen wären zunächst zu beantworten: 1. Ist der 1202 geborene Rgva Lo-cháva von Roṅ mit dem 1281 verstorbenen Rga Lo-cháva von Miñag identisch? Vielleicht. Die Schreibweisen Rgva und Rga, die wahrscheinlich nur graphische Varianten darstellen (vergl. Abschnitt Graphisches Nr. 9), berechtigen nicht zur Annahme zweier verschiedener Persönlichkeiten, eher die Bezeichnungen der Herkunft Roṅ und Miñag. Zwischen diesen beiden Namen, wenn sie auch nicht gleichbedeutend sind, besteht wenigstens keine principielle Verschiedenheit, denn beide bezeichnen Gegenden (und wahrscheinlich alte Reiche) im nordöstlichen Teile Tibets im Gebiet des Kuku-nôr: roṅ bedeutet arable valley (Rockhill, Diary 77), und Rong-wa (tillers of the soil, Diary 83) heissen heute die in den fruchtbarsten Thälern hausenden Stämme von Amdo (Rockhill, Land of the lamas 73). 2. Und das ist mit Rücksicht auf den Rgva lo unseres Textes die wichtigste Frage: Ist Rgva oder Rga lo der allen Mitgliedern zugehörende Beiname einer Familie (vergl. dann Übersetzernamen wie k'ro locâva, Stag l., C'ag l., Rma l., Rdog l. u. a.) oder ist es nur eine Auszeich-

Wörter auf das Gemüt dieser Menschen ausübt[1]), musste in ihnen die Vorstellung erwecken, dass sie es in diesem Falle mit einem aus dem Indischen übersetzen, also heiligen, von der Kirche anerkannten, canonisierten Werke zu thun hatten, und das eben war der einzige Zweck, den die lamaische Kirche erreichen wollte, wenn sie, wie wahrscheinlich anzunehmen, einen frommen Hüter der Zucht und Ordnung beauftragte, das im Volke aus vielen natürlichen Gründen sehr beliebte Bonwerk einer strengen Censur zu unterziehen, von allen Ketzereien zu reinigen, zu einer dem beschränkten Unterthanenverstand genügenden Quintessenz des Inhalts zusammenzudrängen und vor allem das gelbe Mönchsgewand umzuhängen. Welche Mittel derjenige, der zu diesem Werke berufen wurde, sich bei der Lösung seiner Aufgabe anzuwenden erlaubt hat, habe ich kurz zu zeigen versucht. Zum Glück ist jedoch noch genug übrig geblieben, was einen wertvollen Beitrag zur Erkenntnis der Bonreligion und der noch so sehr verschlossenen Psyche des tibetischen Volkes überhaupt zu bilden geeignet sein dürfte.

---

nung, ein ehrender Titel, der allgemein in Tibet an ausgezeichnete Übersetzer d. h. zugleich Gelehrte verliehen wurde, oder dessen Verleihung sich gerade auf das 13. Jahrhundert beschränkte, also insbesondere für dieses charakteristisch wäre? Wir besitzen vorläufig keine Mittel, um diese Frage befriedigend entscheiden zu können. Es dürfte indessen dennoch schon jetzt kaum von der Hand zu weisen sein, dass zwischen diesen verschiedenen Rga lo's bestimmte Beziehungen obwalten, und es mag, bis festerer Boden unter den Füssen gewonnen, vermutungsweise gelten, dass die Anfänge und Keime unserer Schrift bis ins 13. Jahrhundert zurückreichen, was schon deshalb leicht möglich ist, da das Gedicht des zweiten Teils, wie ich bei andrer Gelegenheit zu zeigen gedenke, ins 11. Jahrhundert, und zwar in das Zeitalter des grossen Sängers Milaraspa, wenn nicht unmittelbar auf diesen selbst, zurückgeht. Unser Text hat offenbar viele, örtlich und zeitlich auseinanderliegende Überarbeitungen erfahren; die Gestalt, in welcher er uns gegenwärtig vorliegt, weist deutlich moderne westtibetische Dialekteinflüsse auf. Was übrigens Miñag betrifft, so ist noch der Fingerzeig zu geben, dass hier dem 8. Buche des historischen Werkes Grub mt'a šel kyi me loṅ zufolge bereits in der ältesten Periode der Bonreligion der Gelehrte Che ts'agargu als Anhänger und Verbreiter derselben gelebt hat (Candra Dás, Contributions 196). Wenn der indische Gelehrte Miñag für Burmah erklärt, so ist das ein wunderlicher Irrtum.

1) Vergl. z. B. Waddell, Lamaic rosaries JASB 1892 p. 30.

ཀླུ་འབུམ་བསྡུས་པའི་སྙིང་པོ ||

I.

ཀླུ་འབུམ་དཀར་པོ་བཞུགས་སོ། །

། །རྒྱ་གར་སྐད་དུ། ཀྲ་མནྡ་ན་ས་ཧྣ་ར་ཀེ། བོད་སྐད་དུ། གཙང་མ་ fol. 1b ཀླུ་འབུམ་དཀར་[2]པོ་ཞེས་བྱ་བའི་གཟུངས། དཀོན་མཆོག་གསུམ་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། མི་མཐེད་འཛམ་གླིང་[3]འཛིག་དེན་ན། རྒྱ་མཚོ་དང་ནི་ཆུ་བོ་དང་། ཆུ་འགྲམ་མཚེའུ་ལྟེ་མ་དང་། འབབས་ཆུ་ལྟེང་ཀ་[4]ལ་སོགས་པ། རི་བདུན་རི་བྲག་ས་རྫོང་དང་། རླུང་དང་མེ་དང་ཆུ་དང་ནམ་མཁའ་དང་། འབྱུང་བ་དེ་[5]དག་ཀུན་ལ་གནས་པ་ཡི། ཀླུ་རྒྱལ་འཁོར་དང་བཅས་མཆོད་པ་འདི་བཞེས་ལ། ཞེ་སྡང་སྡུག་[6]པའི་སེམས་ཀྱི་མ་བྲོན་ཅིག། ཁྲོ་གདུམ་ང་རོའི་སེམས་ཀྱིས་མ་བྲོན་ཅིག། བྱམས་དང་སྙིང་རྗེའི་སེ་[7]མས་དང་བཅས་དེ་གཤེགས་སུ་གསོལ། དུས་གསུམ་བདེ་གཤེགས་བཀའ་ལ་ཉན་ཅིང་གཤེགས་[1]སུ་གསོལ། དཀོན་མཆོག་གསུམ་གྱིས་བསྟན་པ་ fol. 2a བསྲུང་བ་དང་། སོ་སོར་མཐུན་[2]པའི་རྫས་ལ་གཤེགས་སུ་གསོལ། ཞེས་སྤྱན་དྲངས་ལ་ཕྱག་བྱས་དེ་འདི་སྐད་དོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་[3]དགའ་བོ་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་དཔལ་ལྡན་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་མཐའ་[4]ཡས་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་གཟི་ཆེན་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་གཙུག་ན་རིན་[5]ཆེན་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་སྟོབས་བཟང་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་ཕྱུག་ལྡན་ལ་[6]ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་ཐར་པ་རིན་ཆེན་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་སྟོབས་ལྡན་ལ་ཕྱག་[7]འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་རྒྱན་

པོ་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་འཕྲུལ་པོ་ཆེ་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། [7]ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་གྲོང་དེ་རྒྱལ་པོ་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་མ་དྲོས་པ་ལ་ཕྱག་
fol. 2b འཚལ་ལོ། ཀླུའི་[1]རྒྱལ་པོ་རབ་བརྟན་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་གྲོང་དེ་དཔལ་ལྡན་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་[2]དཔལ་འཁྱིལ་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་སྟོབས་བཟང་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་སྟོབས་[3]ལྡན་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་ཨེ་ལེ་འི་འདབ་མ་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་ཙ་སྐྱེས་ལ་[4]ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་ཙ་ལྷ་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། དེ་རྣམས་ལ་ཕྱག་འཚལ་ནས། རྒྱ་སྐྱོར་ཡོན་[5]གྱིས་བདག་པོ་འཁོར་དང་བཅས་པ་རྣམས་ཀྱིས། ཚེ་རབས་ཐོག་མཐའ་མེད་པ་ནས་དུས་འདི་ཡན་[6]ཆད་རྣམས་ཀྱིས། ཀླུའི་སྐུ་གསུང་ཐུགས་ལ་ལན་ཆགས་པ་མི་དགེ་བཅུ་གང་བྱས་པ་དེ་དག་ཐམས་[7]ཅན་བདང་སྐོམས་ལ་གནས་པར་མཛོད་དུ་གསོལ། གཉོག་ཞོག་བྱས་པ་དང་། ཐུགས་ཐུབ་བྱས་པ་[8]དང་། བརྡུངས་རྡེལ་བྱས་པ་དང་། ཐོག་པ་དང་། རྟོས་པ་དང་།
fol. 3a བརྣབ་སེམས་དང་། གནོད་སེམས་དང་། འདོད་ཆགས་དང་། ཞེ་[1]སྡང་དང་། ང་རྒྱལ་དང་། གདུག་སེམས་དང་། ངན་སེམས་བྱས་པ་ཐམས་ཅད་བྱང་ཞིང་[2]དག་པར་གྱུར་ཅིག། ཤིག་ཅིང་རྣལ་དུ་གསོལ། ཨོཾ་ནཱ་ག་རཱ་ཛ་ཨ་ནནྟ་སྭཱ་ཧཱ། ཨོཾ་ནཱ་ག་རཱ་ཛ་ཀཱ་རྐོ་[3]ཏ་ཡེ་སྭཱ་ཧཱ། ཨོཾ་ནཱ་ག་རཱ་ཛ་ཝཱ་ས་ཀ་སྭཱ་ཧཱ། ཨོཾ་ནཱ་ག་རཱ་ཛ་པུ་ཎྜ་རཱི་ཀ་སྭཱ་ཧཱ། ཨོཾ་ནཱ་ག་རཱ་ཛ་ཀ་ཤ་པ་སྭཱ་ཧཱ། [4]ཨོཾ་ནཱ་ག་རཱ་ཛ་ཤ་ང་ཁ་སྭཱ་ཧཱ། ཨོཾ་ནཱ་ག་རཱ་ཛ་ཨ་ལ་ཀ་སྭཱ་ཧཱ། གཞན་ཡང་ཀུན་དགའ་བོ་ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་རྣམས་[5]ཀྱིས་ཅི་སྨན་གྱིས་གསོ་བ་ནི། འདི་ལྟ་སྟེ། ཐང་ལོ་དང་། སྐྱུག་ལོ་དང་། རྨ་བྱའི་མདོང་དང་། གཟེར་དཀར་[6]ནག་དང་། སྤྲུལ་གྱིས་བླུགས་པ་དང་། དབང་པོ་ལག་པ་དང་། ཙ་སྤྲིན་སྤྲིང་མོ་དང་། ཛ་ཏི་པ་ལ་དང་། [7]སྤྲོས་དང་། རྒྱ་མཚོའི་སྦུབ་དང་། ཨུཏྤལ་སྔོ་དམར་དང་། རྒྱ་མཚལ་ཟློག་ལ་དང་། དུང་ཕོར་མདོག་བཟང་

[1]དང་། གུ་གུལ་དཀར་ནག་དང་། སྙིང་ཞོ་ཤ་དང་། ཛོ་རྒྱུས་བྱ་བལ་དང་། བ་ fol. 3b
དམར་མོའི་འོ་མ་དང་། ར་དཀར་[2]མོའི་འོ་མ་དང་། ནག་གེ་སར་དང་། དེལ་
དཀར་ནག་དང་། ག་བུར་དང་། གུར་གུམ་དང་། ཙན་དན་དཀར་[3]དམར་དང་།
ཀ་ར་བུ་རམ་དང་། སྦྲང་རྩི་དང་། དེ་རྣམས་ནི་ཀླུ་རྣམས་ལ་གསོལ་སུ་ཕུལ་ནས།
ཀླུ་རྣམས་ལ་མི་[4]འཛིན་པའི་གཏེར་དང་ལྡན་ནས། མིག་གིས་མཐོང་ན་གཟུགས་
མཛེས་པ་དང་། རྣ་བས་ཐོས་ན་སྒྲ་སྙན་པ་[5]དང་། ཡིད་ཀྱིས་ཚོར་ན་དགོས་འདོད་
ཕུན་སུམ་ཚོགས་པའི་སྐལ་པ་དང་ལྡན་པར་གྱུར་ཅིག། རྩི་སྨན་གྱི་བྲི་བྲག་[6]ཐམས་
ཅད་ཕུལ་ནས། རྒྱུ་སྦྱོར་བ་ཡོན་གྱི་བདག་པོ་རྣམས་ལ། རླུང་ལས་གྱུར་པའི་
ནད་དང་། མཁྲིས་པ་ལས་[7]གྱུར་པ་རྣམས་དང་། བད་ཀན་ལས་གྱུར་པ་རྣམས་
དང་། འདུས་པ་སྤྱིའི་ནད་དང་། ནད་བཞི་བརྒྱ་བཞི་ལས་[1]ཐར་བར་གྱུར་ཅིག། fol. 4a
ཚྭ་རྗེ་བ་དང་། དབང་ཐང་ཆེ་བ་ཤོག་ཅིག། གཞན་ཡང་ཀུན་དགའ་བོ། [2]ཀླུའི་
རྒྱལ་པོ་རྣམས་ཀྱི་སྒྲ་དང་ཁ་སྐྱུ་བྲིག་པ་ ཐང་ལོ་དང་སྐྱུག་ལོས་སོས་ པར་གྱུར་ཅིག།
ཀླུའི་ཡན་ལག་ཉམས་[3]པ་དབང་པོ་ལག་པས་སོས་པར་གྱུར་ཅིག། ཀླུའི་ལྤགས་པ་
ཉམས་པ་སྤྲུལ་གྱི་ལྤགས་ × ། ཀླུའི་ཁྲག་ཉམས་པ་རྒྱ་མཚལ་[4]ཐྱོག་ལས་སོས་པར་
གྱུར་ཅིག། ཀླུའི་སྤྱེར་མོ་ཉམས་པ་ཆུ་སྲིན་སྤྱེར་མོས་སོས་པར་གྱུར་ཅིག། ཀླུའི་
རྒྱུས་པ་ཉམས་པ་ཛོ་རྒྱུས་བྱ་བལ་གྱིས་སོས་པར་གྱུར་ཅིག། ཀླུའི་རུས་པ་[5]ཉམས་
པ་དང་ཡོར་སོ་རྡིགས་ཀྱིས་སོས་པར་གྱུར་ཅིག། ཀླུའི་ཚ་དང་ཆུ་སེར་ཉམས་པ་
རས་སྐྱུད་དམར་པོས་སོས་[6]པར་གྱུར་ཅིག། ཀླུའི་རྒྱུས་པ་ཉམས་པ་ཛ་ཏི་པ་ལ་དང་
ཤ་དག་ཀྱིས་སོས་པར་གྱུར་ཅིག། ཀླུའི་མིག་ཞར་[7]བ་གཟེར་དཀར་ནག་གིས་སོས་
པར་གྱུར་ཅིག། ཀླུའི་རྐང་པ་ཉམས་པ་རྒྱ་མཚོའི་ལྦུ་བས་སོས་པར་གྱུར་ཅིག།
[1]ཀླུའི་སོ་དང་སོར་མོ་ཉམས་པ་ཀཎྜ་པ་ཀེས་སོས་པར་གྱུར་ཅིག། ཀླུའི་ཤ་ཉམས་ fol. 4b
པ་གླ་གོར་ཞོ་ཤས་སོས་[2]པར་གྱུར་ཅིག། ཀླུའི་མཁལ་མ་ཉམས་པ་མཁལ་ས་ཞོ་

ཞེས་སོས་པར་གྱུར་ཅིག། ཀླུའི་རིགས་ཉམས་པ་[3]ག་གུལ་དཀར་པོས་སོས་བ་ར་གྱུར་
ཅིག། ཀླུའི་ནད་ཁྲིའུ་ཉམས་པ་ནག་གེ་སར་དང་། དིལ་དཀར་ནག་དང་། [4]གུར་
གུམ་དང་། ཙན་དན་དཀར་དམར་དང་། ཀ་ར་དང་། བུ་རམ་དང་། སྦྲང་རྩི་དང་།
ཞོ་དང་འོ་མ་དང་། [5]སར་ནམས་ཀྱིས་སོས་པར་གྱུར་ཅིག། གཉན་ཡང་ཀུན་དཀང་
པོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་འཁོར་དང་བཅས་[6]པ་རྣམས་ལ་མཆོད་མགྲོན་གྱིས་བྱེ་བྲག
ཐམས་ཅད་འབུལ་བ་ནི། འབྲས་བུ་ཆགས་པའི་རྩི་ཤིང་དང་། རྩི་[7]བསྐྱང་ཆགས
པའི་ཤིང་དང་། ལོ་འདབ་ཆགས་པའི་ཤིང་དང་། ཀ་སུ་ར་དང་། ཏ་ལི་དང་། སྦྲང་
རྒྱན་[8]དང་། མེ་ཏོག་དང་། སྤོས་དང་། བོང་འབྲུ་དང་། སོན་འབྲུ་དང་། དར་ཟབ་དང་།
fol. 5a ཟ་འོག་དང་། གཟུགས་[1]བརྙན་སྣ་ཚོགས་དང་། སྦྱིག་སྦྱོར་དང་། བགོས་བཟང་དང་།
སྤྱན་གཟིགས་སྣ་ཚོགས་དང་། [2]སྐྱེམས་འཕྲང་དང་། སྨན་སྣ་ཚོགས་དང་། དཀར་
གསུམ་དང་། མངར་གསུམ་དང་། མཆོད་མགྲོན་གྱི་[3]བྱེ་བྲག་ཐམས་ཅད་ཕུལ་ནས།
ཀླུ་རྣམས་ལོངས་སྤྱོད་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་དང་ལྡན་པར་གྱུར་ཅིག། [4]འོད་དང་ལྡན
པར་གྱུར་ཅིག། ཁ་དོག་དང་ལྡན་པར་གྱུར་ཅིག། གྲགས་པ་དང་ལྡན་པར་གྱུར་ཅིག།
[5]གཟི་བརྗིད་དང་ལྡན་པར་གྱུར་ཅིག། སྟོབས་དང་ལྡན་པར་གྱུར་ཅིག། འཁོར་
བརྒྱུད་དང་ལྡན་པར་[6]གྱུར་ཅིག། ཀླུ་རྣམས་འཁོར་འཕེལ་བ་དང་ལྡན་པར་གྱུར་
ཅིག། མངའ་ཐང་ལོངས་སྤྱོད་ཕུན་སུམ་[7]ཚོགས་པ་དང་ལྡན་པར་གྱུར་ཅིག། ཀླུ
ལོང་བ་རྣམས་མིག་གི་གཟུགས་མཐོང་བ་དང་ལྡན་པར་གྱུར་ཅིག། ཀླུ་[8]རྟོགས་པ
རྣམས་ཁ་ཟས་དང་ལྡན་པར་གྱུར་ཅིག། ཀླུ་དབུལ་པོ་རྣམས་ནོར་དང་ལྡན་པར་གྱུར་
fol. 5b [1]ཅིག། ཀླུ་ཆེན་པོ་རྣམས་ཡུལ་དང་ལྡན་པར་གྱུར་ཅིག། ཀླུ་ཞ་བོ་རྣམས་འགྲོ་ཐོབ་
པར་གྱུར་ཅིག། [2]ཀླུ་རྣམས་ལ་ནམ་མཁའ་ལྡིང་གིས། འཇིགས་པ་དང་། བྱ་ཁྱུང་
གི་འཇིགས་པ་དང་། མིའི་འཇིགས་པ་དང་། [3]ཆུའི་འཇིགས་པ་དང་། ཆོས་རྒྱུན
གྱིས་འཇིགས་པ་དང་། གནམ་ལྕགས་ཀྱིས་འཇིགས་པ་དང་། བྱི་ཆོར་[4]མའི་

འཇིགས་པ་དང་། བྲེ་མཚན་གྱི་འཇིགས་པ་དང་། དཔག་བསོ་གྲིས་འཇིགས་པ་དང་། སྲིབ་པ་[5]ཐམས་ཅད་ལས་ཐར་བར་གྱུར་ཅིག། གཞན་ཡང་ཀུན་དགའ་བོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་ཐམས་ཅད་ལ་རྟེ་ཞིང་[6]ནགས་ཚལ་ཕུལ་བས། ཞིང་གཉན་བཅད་པའི་བུ་ལོན་ཁྲིར་བར་གྱུར་ཅིག། མི་དོག་ཐམས་[7]ཅད་ཕུལ་བས། ཀླུའི་ལོངས་སྤྱོད་སྣ་ཚོགས་དང་ལྡན་ནས། བདག་དང་རྒྱ་སྒྲོར་ཨོན་གྱིས་བདག་པོ་[8]འཁོར་དང་བཅས་པ་རྣམས་ལ་ཡང་གཟུགས་སྡུག་པ་རྣམས་མཛེས་པ་དང་བཟང་བར་གྱུར་ཅིག། [1]སྤྱོས་ཀྱི་བྲེ་བྲག fol. 6a
ཐམས་ཅད་ཕུལ་བས། དྲི་ཞིམ་པ་དང་ཡིད་དུ་འོང་བར་གྱུར་ཅིག། སྨན་གྱི་བྲེ་[2]བྲག་ཐམས་ཅད་ཕུལ་བས། རླུང་དང་མཁྲིས་པ་དང་། བད་ཀན་དང་ནད་དུ་མ་རྣམས་བཞི་ནད་ལས་ཐར་བར་[3]གྱུར་ཅིག། འབྲུའི་བྲེ་བྲག་ཐམས་ཅད་ཕུལ་བས། སུ་གེ་དང་རྟྭ་དང་ལོ་ཉེས་ཀྱི་སྡུག་བསྔལ་ལས་ཐར་བར་[4]གྱུར་ཅིག། རིན་པོ་ཆེ་སྣ་བདུན་ཕུལ་བས་སྤྱོག་བསྐྱུ་བ་དང་། དབང་ཐང་ཆེ་བ་དང་། ཚེ་རིང་བ་དང་། ལོངས་[5]སྤྱོད་ཆེ་བ་དང་ལྡན་པར་གྱུར་ཅིག། དར་ཟབ་དང་། བཞོས་བཟང་ཐམས་ཅད་ཕུལ་བས། མ་རྨོས་པའི་ལོ་[6]ཏོག་ལ་ལོངས་སྤྱོད་པའི་དབང་དང་ལྡན་པར་གྱུར་ཅིག། དར་ཟབ་དང་སྣན་སྣ་ཚོགས་ཕུལ་བས། གོས་ཀྱི་བྲེ་[7]བྲག་ལ་ལོངས་སྤྱོད་པའི་དབང་དང་ལྡན་པར་གྱུར་ཅིག། ཟང་ཟིང་གྱི་སྦྱིན་པ་ཐམས་ཅད་ཕུལ་བས། མི་ནད་དང་[8]ཕྱུགས་ནད་ཐམས་ཅད་རྒྱུན་ཆད་པར་གྱུར་ཅིག། ཀླུ་ལོངས་སྤྱོད་ཆེ་བར་གྱུར་ཅིག། ཀླུ་ལ་མཆོད་པ་ཕུལ་བས། [1]འཛད་པ་མེད་པའི་ལོངས་སྤྱོད་ཆེ་བར་གྱུར་ཅིག། fol. 6b

གཙང་མ་ཀླུ་འབུམ་དཀར་པོ་འབྲིང་བ་དཀའ་[2]བ་རྒྱ་ལོ་ཙྪ་གདན་དྲངས་སོ།།

སརྦ་མངྒ་ལམ།། ། །།

II.

ཀླུ་འབུམ་ནག་པོ་བཞུགས་སོ། །

fol. 7a ། །རྒྱ་གར་སྐད་དུ། ཀ་ཏ་ས་ན་ཏྲི་ན་ས་ཧྲ་ར་ནི། བོད་སྐད་དུ། གཙང་མ་ཀླུ་འབུམ་ནག་པོ་[2]ཞེས་བྱ་བའི་གཟུངས། དཀོན་མཆོག་གསུམ་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་མཐའ་ཡས་ལ་ཕྱག་འཚལ་[3]ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་འཇོག་པོ་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་སྟོབས་ཀྱིས་རྒྱུ་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་[4]རྒྱལ་པོ་རིགས་ལྡན་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་ནོར་རྒྱས་ཀྱིས་བུ་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་དུང་[5]སྐྱོང་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་པདྨ་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་བྱེ་བ་ཕྲག་ཁྲིག་བརྒྱ་ཕྲག་དུ་[6]མ་ལ་སོགས་པ་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་སོག་མ་མེད་པ་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ད་ནི་ཀླུ་ལ་མཐོང་[7]བ་ཞགས་འབྲུལ་བ་ནི། བདག་ཅག་འཁོར་དང་བཅས་པ་ལ། དེ་ལྟར་སྡིག་པ་བཞགས་པ་ནི། ཡང་དང་[8]ཡང་དུ་བཞགས་པར་བསམ། བདག་ཅག་འཁོར་དང་བཅས་པ་རྣམས། སྐྱེས་

fol. 7b ནས་ད་ལྟ་ཡན་ཆད་དུ། [1]ཀླུ་ཡིས་རིགས་སུ་གྱུར་པ་ལ། གནོད་ཅིང་འགལ་བ་བགྱིས་པ་མཐོལ་བཞགས་སོ།

ཀླུ་ཡིས་དེ་ནི་པོ་བྲང་[2]ནི།
མཚོ་ཆེན་དེ་ནི་མ་པས་པ།
གཡུ་མཚོ་དེ་ནི་ཆེན་པོ་དང་།
རྒྱ་མཚོ་ཆེན་པོ་གླིང་དགུ་པ།

ཉིའུ་སེང་[3]དེ་ཉི་སྔོན་མོ་རུ།
བ་དམར་གླང་དམར་རི་རི་རི།
ངང་དུར་མང་པོ་ལྡོངས་སེ་ལྡོང་།
མ་བྲ་སྤྲུ་སྤྲུག་ལྷབ་སེ་ལྷབ།
[4]རོལ་མོ་སིལ་སྙན་སི་ལི་ལི།།

དེ་ལྟ་བུ་ཡིས་པོ་བྲང་དུ།
བདག་ཅག་གིས་ནི་མ་རིགས་པས།
མཚོ་ཚོགས་[5]པ་དང་གཞོན་བཏང་སོགས།
མི་འཆབ་པ་ནི་མགྲོན་ལོ་བཞུགས།
གླུ་ཡི་པོ་བྲང་སེང་ཚལ་ནི།
སྤྲུག་པོ་[6]སྤྲིང་མཚོ་ཁ་མ་ནས།
བ་དམར་གླང་དམར་རི་རི་རི།
ངང་དུར་མང་པོ་ལྡོངས་སེ་ལྡོང་།
མ་བྲ་སྤྲུ་སྤྲུག་ལྷབ་[7]སེ་ལྷབ།
རོལ་མོ་སིལ་སྙན་སི་ལི་ལི།

དེ་ལྟ་བུ་ཡི་པོ་བྲང་དུ།
བདག་ཅག་གིས་ནི་མ་རིག་པས།
མཚོ་[8]ནི་ཚོགས་ཞིང་གཉིད་དཀྲུགས་པས།
མི་འཆབ་པ་ནི་མགྲོན་ལོ་བཞུགས།
གླུའི་པོ་བྲང་འཚེར་སྐྱིལ་དང་།
[1]མཚོ་ཚོགས་ཁྲིར་པ་བཞིག་པ་ནས། fol. 8a

བ་དམར་གླང་དམར་ཧི་ཧི་ཧི།
ངང་དུར་མང་པོ་ལྡིང་སེ་[2]ལྡིང།
ཙ་བྲ་སྤྲ་སྤྲུག་ལྡབ་སེ་ལྡབ།
རོལ་མོ་སིལ་སྙན་སི་ལི་ལི།

དེ་ལྟ་བུ་ཡིས་པོ་བྲང་དུ།
བདག་ཅག་[3]གིས་རེ་མ་རིག་པས།
མཚོ་གཉིང་དེ་རི་གཉེན་བདང་བ།
སེ་འཆབ་པ་རི་མགྲོན་པོ་བཤགས།
གླུ་རྒྱལ་[4]དེ་ཡི་པོ་བྲང་ལ།
རྩུ་སེང་དེ་རི་སྤྱོར་པོ་དང་།
པོ་བྲང་དེ་ཡིས་ངོས་བཟང་ལ།
བ་དམར་གླང་དམར་ཧི་ཧི་ཧི།
[5]ངང་དུར་མང་པོ་ལྡིང་སེ་ལྡིང།
ཙ་བྲ་སྤྲ་སྤྲུག་ལྡབ་སེ་ལྡབ།
རོལ་མོ་སིལ་སྙན་སི་ལི་ལི།

དེ་ལྟ་བུ་ཡི་པོ་[6]བྲང་དུ།
བདག་ཅག་གིས་རེ་མ་རིག་པས།
ནགས་ཀོག་ཤིང་ཆེན་བཅད་པ་དང་།
སེལ་བ་དང་ནི་ཡང་ཡིང་ལ།
[7]བ་དམར་གླང་དམར་ཧི་ཧི་ཧི།
ངང་དུར་མང་པོ་ལྡིང་སེ་ལྡིང།

ཨ་བྲ་སྤྲུ་སྤྲུག་ལྷབ་སེ་ལྷབ།
རོལ་མོ་སིལ་སྙན་[6]སི་ལི་ལི།

དེ་ལྟ་བུ་ཡི་ཕོ་བྲང་དུ།
བདག་ཅག་གིས་ནི་མ་རིག་པས།
མཚོ་སྐྱོགས་པ་དང་གཞོན་བདང་[1]བ། fol. 8b
སི་འཆབ་པ་ནི་མཐོལ་ལོ་བཤགས།
ཀླུ་ཡི་ཕོ་བྲང་གངས་དཀར་དེ་སེ་ལ།
བ་དམར་གླང་དམར་དི་རི་རི།
[2]ངང་ངུར་མང་པོ་སྐྱོང་སེ་སྐྱོང།
ཨ་བྲ་སྤྲུ་སྤྲུག་ལྷབ་སེ་ལྷབ།
རོལ་མོ་སིལ་སྙན་སི་ལི་ལི།

དེ་ལྟར་ཀླུའི་ཕོ་བྲང་དུ།
[3]བདག་ཅག་གིས་ནི་མ་རིགས་པས།
མཚོ་སྐྱོགས་པ་དང་གཞོན་བདང་བ།
སི་འཆབ་པ་ནི་མཐོལ་ལོ་བཤགས།
[4]ཀླུ་ཡི་ཕོ་བྲང་སྤྲང་རི་སྤོང་པོ་ལ།
བ་དམར་གླང་དམར་དི་རི་རི།
ངང་ངུར་མང་པོ་སྐྱོངས་སེ་སྐྱོང།
ཨ་བྲ་སྤྲུ་[5]སྤྲུག་ལྷབ་སེ་ལྷབ།
རོལ་མོ་སིལ་སྙན་སི་ལི་ལི།

དེ་ལྟ་བུ་ཡིས་ཕོ་བྲང་དུ།
བདག་ཅག་གིས་ནི་མ་རིགས་[illegible]པས།
གཡན་རི་དེ་ནི་སྔོན་པོ་དང་།
བྲག་གསེབ་དེ་ནི་ཤིང་སྨུག་པ།
མི་འཆབ་པ་ནི་མཐོ་ནོ་བཞགས།
[1]ཀླུ་ཡིས་ཕོ་བྲང་གཡུ་མཚོ་སྔོན་པོ་ལ།
མ་དྲོས་པ་ཡི་མཚོ་ཆེན་ལ།
བ་དམར་གླང་དམར་ཧི་རི་རི།
ངང་[2]རྒྱུར་མང་པོ་སྙིངས་སེ་སྙིང་།
ཉ་བྲ་སྤྲུ་སྤྲུག་ལྡབ་སེ་ལྡབ།
རོལ་མོ་སིལ་སྙན་སི་ལི་ལི།

fol. 9a དེ་ལྟ་བུ་ཡིས་ཕོ་བྲང་[1]དུ།
བདག་ཅག་གིས་ནི་མ་རིགས་པས།
མཚོ་རྟོགས་པ་དང་གཉེན་བདང་བ།
ཤིང་གདུབ་པ་[2]དང་གྲངས་བདབ་པ།
མི་འཆབ་པ་ནི་མཐོ་ནོ་བཞགས།
ཀླུ་ཡིས་དེ་ནི་ཕོ་བྲང་དུ།
བདག་ཅག་གིས་ནི་[3]མ་རིགས་པས།
དར་འབྲུར་དེ་ནི་སྐྱུ་བོ་ལ།
བ་དམར་གླང་དམར་ཧི་རི་རི།
ངང་རྒྱུར་མང་པོ་སྙིང་སེ་སྙིང་།

སྨ་བྲ་སྤྲ་[4]སྡུག་ཀླབས་སེ་ཀླབ།
རོལ་མོ་སིལ་སྙན་སི་ལི་ལི།

དེ་སྐྱ་བྲུ་ཡིས་པོ་བྲང་དུ།
བདག་ཅག་གིས་ནི་མ་རིགས་པས།
[5]མཆོ་སྐྱོགས་པ་དང་གཞིབ་བཏང་བ།
ཧོ་སྒྲོག་པ་དང་ཕྱུ་བདབ་པ།
སྨི་འཆབ་པ་ནི་མཐོལ་ལོ་བཤགས།
གླུ་ཡིས་[6]པོ་བྲང་རྒྱན་རྫན་དུ།
བདག་གིས་སྒྲོར་བ་ངན་མཆིས་ནས།
ནེའུ་སིང་ཆེན་ཆེན་པོ་བྲེ་ཐང་ཀོས།
མི་འཆབ་པ་[7]ནི་མཐོལ་ལོ་བཤགས།
གླུ་ཡིས་པོ་བྲང་རི་མཐོ་ངོས་ཡངས་ལ།
བ་དམར་གླང་དམར་དི་རི་རི།
ངང་ཏུར་[8]མང་པོ་རྟོངས་སེ་རྟོང་།
སྨ་བྲ་སྤྲ་སྡུག་ཀླབ་སེ་ཀླབ།
རོལ་མོ་སིལ་སྙན་སི་ལི་ལི།

དེ་སྐྱ་བྲུ་ཡིས་པོ་བྲང་དུ།
[1]བདག་ཅག་གིས་ནི་མ་རིགས་པས། fol. 9b
མཆོ་སྐྱོགས་པ་དང་གཞིབ་བཏང་བ།
གླུ་མགོ་མང་པོ་ཀུ་རུ་རུ།
སྤྲུལ་མ་[2]གོ་མང་པོ་རོང་སེ་རོང།

གསུ་མཚོ་སྦྱོར་སོ་ལམ་སེ་ལམ།
བླ་རྒྱལ་དེ་རི་བཞུགས་པ་དང་།
བླ་ཨི་རྒྱལ་པོ་[3]འཁོར་དང་བཅས་པ་ལ།
བདག་ཅག་ཁྱོད་ལ་མཆོད་པ་འབུལ།
འཚོ་བ་དང་རི་སྨལ་དུ་གསོལ།

བདག་ཅག་[1]འཁོར་དང་བཅས་པ་ལ། མཐུན་རྐྱེན་དང་ནི་གྲོགས་མཛོད་ཅིག། སྐུ་
ཨི་ཡན་ལག་མི་བདེ་ཞིང་། དབང་པོ་[2]སྐྱག་པར་གྱུར་པ་རྣམས། དྭངས་མ་མཆོག་
རྒྱལ་པོའི་དམ་ཚིག་རྣམས། བདེ་སྐྱིད་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་དང་[3]ལྡན་པར་གྱུར་ཅིག།
སེ་བདེ་བའི་སྡུག་བསྔལ་ཀུན་ལས་ཐར་གྱུར་ཅིག། ད་ནི་བླ་ལ་མགྲོན་བ་ཁགས་
འབྲུལ། [1]སྔོན་གྱིས་ཐུགས་དམ་རྗེས་དགོངས་ལ། གནས་འདིར་རྩེ་གཅིག་
གཤེགས་སུ་གསོལ། མཐའ་ཡས་དང་[2]ནི་འཇོག་པོ་དང་། སྐྱོབས་ཀྱི་རྒྱུ་དང་
fol. 10a རིགས་ལྡན་དང་། ནོར་རྒྱས་བུ་དང་དུང་སྐྱོང་དང་། མད་མ་ཚུང་ལ་སོགས་[1]པ་
བླ་ཆེན་བརྒྱད་པོ་འཁོར་དང་བཅས་པ་གནས་འདིར་གཤེགས་སུ་གསོལ། ཕྱག་
ན་རྡོ་རྗེའི་མཐུ་[2]སྐྱོབས་དང་། དྭང་མཆོག་རྒྱལ་པོའི་དམ་ཚིག་དང་། གནས་འདིར་
རྩེ་གཅིག་ཞུགས་སུ་གསོལ། བུ་ལོ་དེ་[3]ཉི་གསེར་གྱིས་མཆོད། ཞལ་ཟས་དེ་ནི་སྣ་
ཚོགས་དང་། བླ་ཡོན་དེ་ནི་སི་ལ་སྦྱོལ། ཅི་འདང་ཅི་དང་འབྲལ་བ་ལ། [4]དགྱེས་
ཞིང་བདག་པོ་དེ་དག་ལ། དུས་སུ་སྨིན་དང་གྲོ་ཟ་མཐལ། ད་ལྷ་བླ་ལ་སྐྱབས་
སུ་མཆི།

[5]བླའི་པོ་བྲང་རྒྱན་དང་ལྡན་པ་རྣམས་ལ།
བ་དམར་གླང་དམར་དི་རི་རི།
ངང་ངུར་མང་པོ་ལྡིང་སེ་ལྡིང་།

ཟ་བྲ་སྦྲུ་[6]སྡུག་ལྷབ་སེ་ལྷབ།
རོལ་མོ་སིལ་སྙན་སི་ལི་ལི།
དེ་ལྟ་བུ་ཡིས་པོ་བྲང་དུ།
བདག་ཅག་གིས་ནི་མ་རིགས་པས།
[7]ལྷའི་ཕྱུགས་དང་འགལ་བ་མགྲོན་པོ་བཞུགས།

ལོ་བརྒྱ་འཚོ་བར་ཤོག། སྟོན་བརྒྱ་མཐོང་བར་ཤོག། མི་ནད་[8]ཕྱུགས་ནད་རྒྱུན་ཆད་པར་ཤོག། ཁང་གཉིས་པ་རྣམས་བདེ་ལེགས་ཤོག། ཁང་བཞི་པ་རྣམས་བདེ་ལེགས་ཤོག། [1]ལྷའི་གདོར་མ་དང་། མཆོད་པ་དང་། ནག་ཕྱུ་ནག་གྲོལ། fol.10b ནག་མཐོང་ནག་བདེ་ལེགས་སུ་གྱུར་ཅིག། བཅོམ་[2]ལྡན་འདས་ཀྱིས་འགྲོ་བ་སེམས་ཅན་ལྷ་བརྒྱའི་དོན་ལ་གཟིགས་ནས། བྲག་དམར་པོ་སེང་གེའི་རྫོང་ལ་འཆག་པ་སྐྱ་[3]གཅན་དང་། ལྷའི་རྒྱལ་པོ་སོག་མ་མེད་པ་དང་། གྲོས་བྱས་ནས་སྟོན་པའོ། སེམས་ཅན་ཀུན་ལ་ཕན་པར་གྱུར་ཅིག། གཙང་མ་ལྷ་འབུམ་ནག་པོ་རྫོགས་སོ།།

བ་དམར་གླང་དམར་དི་རི་རི།
ངང་དུར་མང་པོ་སྙོང་སེ་[2]སྙོང་།
ཀྱུ་བྲ་སྤྲུ་སྤྱུག་ལྷབ་སེ་ལྷབ།
རོལ་མོ་སིལ་སྙན་སི་ལི་ལི།

དེ་ལྟ་བུ་ཡིས་པོ་བྲང་དུ།
བདག་ཅག་[3]གིས་ཉི་མ་རིག་པས།
མཚོ་གཉིང་དེ་ཉི་གཞོན་བདང་བ།
སེ་འཆབ་པ་ཉི་མཐོལ་བོ་བ་ཤགས།
གླ་རྒྱལ་[4]དེ་ཡི་པོ་བྲང་ལ།
ཉིའུ་སེང་དེ་ཉི་སྤྱོན་པོ་དང་།
པོ་བྲང་དེ་ཡིས་ངོས་བཟང་ལ།
བ་དམར་གླང་དམར་དི་རི་རི།
[5]ངང་དུར་མང་པོ་སྙོང་སེ་སྙོང་།
ས་བྲ་སྤྲུ་སྤྱུག་ལྷབ་སེ་ལྷབ།
རོལ་མོ་སིལ་སྙན་སི་ལི་ལི།

དེ་ལྟ་བུ་ཡི་པོ་[6]བྲང་དུ།
བདག་ཅག་གིས་ཉི་མ་རིག་པས།
ནགས་ཀོག་ཤིང་ཆེན་བཅད་པ་དང་།
སིལ་བ་དང་ཉི་ལང་ཡིང་ལ།
[7]བ་དམར་གླང་དམར་དི་རི་རི།
ངང་དུར་མང་པོ་སྙོང་སེ་སྙོང་།

རྨ་བྱ་སྨྲ་སྨྲུག་ལྷབ་སེ་ལྷབ།
རོལ་མོ་སིལ་སྙན་[5]སི་ལི་ལི།

དེ་ལྟ་བུ་ཡི་ཕོ་བྲང་དུ།
བདག་ཅག་གིས་ཉི་མ་རིག་པས།
མཆོ་སྐོགས་པ་དང་གཞོན་བདུང་[1]བ། fol. 8b
སེ་འཆབ་པ་ཉི་མཐོལ་ལོ་བཤགས།
ཀླུ་ཡི་ཕོ་བྲང་གངས་དཀར་ཏི་སེ་ལ།
བ་དམར་གླང་དམར་དི་རི་རི།
[2]ངང་དུར་མང་པོ་ལྡིང་སེ་ལྡིང་།
རྨ་བྱ་སྨྲ་སྨྲུག་ལྷབ་སེ་ལྷབ།
རོལ་མོ་སིལ་སྙན་སི་ལི་ལི།

དེ་ལྟར་ཀླུའི་ཕོ་བྲང་དུ།
[3]བདག་ཅག་གིས་ཉི་མ་རིགས་པས།
མཆོ་རྩོགས་པ་དང་གཞོན་བདུང་བ།
སེ་འཆབ་པ་ཉི་མཐོལ་ལོ་བཤགས།
[4]ཀླུ་ཡི་ཕོ་བྲང་སྤང་རི་སྤོང་པོ་ལ།
བ་དམར་གླང་དམར་དི་རི་རི།
ངང་དུར་མང་པོ་ལྡིངས་སེ་ལྡིང་།
རྨ་བྱ་སྨྲ་[5]སྨྲུག་ལྷབ་སེ་ལྷབ།
རོལ་མོ་སིལ་སྙན་སི་ལི་ལི།

དེ་ལྷ་བུ་ཨིས་པོ་བྲང་དུ།
བདག་ཅག་གིས་ནི་མ་རིགས་[6]པས།
གཡད་རི་དེ་ནི་སྔོན་པོ་དང་།
བྲག་གསེབ་དེ་ནི་ཤིང་སྨུག་པ།
སྐྱི་འཆབ་པ་ནི་མགྲོན་པོ་བཞུགས།
[7]ཀླུ་ཡིས་པོ་བྲང་གཡུ་མཚོ་སྔོན་པོ་ལ།
མ་དྲོས་པ་ཡི་མཚོ་ཆེན་ལ།
བ་དམར་གླང་དམར་ཧི་ཧི་ཧི།
ངང་[8]ཧུར་མང་པོ་ལྡིངས་སེ་ལྡིང་།
ས་བྲ་སྐྱ་སྨུག་ལྡབ་སེ་ལྡབ།
རོལ་མོ་སིལ་སྙན་སི་ལི་ལི།

fol. 9a དེ་ལྷ་བུ་ཨིས་པོ་བྲང་[1]དུ།
བདག་ཅག་གིས་ནི་མ་རིགས་པས།
མཚོ་སྐྱོགས་པ་དང་གཞོན་བདང་བ།
ཤིང་གདུབ་པ་[2]དང་གྲངས་བདབ་པ།
སྐྱི་འཆབ་པ་ནི་མགྲོན་པོ་བཞུགས།
ཀླུ་ཡིས་དེ་ནི་པོ་བྲང་དུ།
བདག་ཅག་གིས་ནི་[3]མ་རིགས་པས།
དར་འབྱུར་དེ་ནི་སྐྱུ་བོ་ལ།
བ་དམར་གླང་དམར་ཧི་ཧི་ཧི།
ངང་ཧུར་མང་པོ་ལྡིང་སེ་ལྡིང་།

ཟྨ་བྲ་སྨྲུ་[4]སྨུག་ཧླབས་སེ་ཧླབ།
རོལ་མོ་སིལ་སྙན་སི་ལི་ལི།

དེ་ལྟ་བུ་ཡིས་ཕོ་བྲང་དུ།
བདག་ཅག་གིས་ནི་མ་རིགས་པས།
[5]མཆོ་ཚོགས་པ་དང་གཞོན་བཏང་བ།
རྫོ་སྐྱོག་པ་དང་སྤུ་བཏབ་པ།
སི་འཆབ་པ་ནི་མཐོ་ལོ་བཞུགས།
ཀླུ་ཡིས་[6]ཕོ་བྲང་རྒྱན་ཐར་དུ།
བདག་གིས་སྤྱོར་བ་ངན་མཆིས་ནས།
ནེའུ་སིང་ཆེན་ཆེན་པོ་བྲེ་ཐང་ཀོས།
སི་འཆབ་པ་[7]ནི་མཐྲོ་ལོ་བཞུགས།
ཀླུ་ཡིས་ཕོ་བྲང་རི་མཐོ་ངོས་ཡངས་ལ།
བ་དམར་གླང་དམར་ཟི་ཟི་ཟི།
ངང་དུར་[8]མང་པོ་རྫོངས་སེ་རྫོང།
ཟྨ་བྲ་སྨྲུ་སྨུག་ཧླབ་སེ་ཧླབ།
རོལ་མོ་སིལ་སྙན་སི་ལི་ལི།

དེ་ལྟ་བུ་ཡིས་ཕོ་བྲང་དུ།
[1]བདག་ཅག་གིས་ནི་མ་རིགས་པས། fol. 9b
མཆོ་ཚོགས་པ་དང་གཞོན་བཏང་བ།
ཀླུ་མགོ་མང་པོ་ཀུ་རུ་རུ།
སྤྲུལ་ན་[2]གོ་མང་པོ་རོང་སེ་རོང།

གཤུ་མདོ་སྤྱོན་མོ་ལམ་སེ་ལམ།
ཀླུ་རྒྱལ་དེ་རི་བཞུགས་པ་དང༌།
ཀླུ་ཡི་རྒྱལ་པོ་[3]འཁོར་དང་བཅས་པ་ལ།
བདག་ཅག་ཁྱོད་ལ་མཆོད་པ་འབུལ།
འཚོ་བ་དང་རི་སྟུལ་དུ་གསོལ།

བདག་ཅག་[1]འཁོར་དང་བཅས་པ་ལ། མཐུན་རྐྱེན་དང་ནི་གྲོགས་མཛོད་ཅིག། ཀླུ་ཡི་ཡན་ལག་སི་བདེ་ཞིང༌། དབང་པོ་[5]ཕྲག་པར་གྱུར་པ་རྣམས། དྭངས་ས་ཚོག་རྒྱལ་པོའི་དམ་ཚིག་རྣམས། བདེ་སྐྱིད་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་དང་[6]ལྡན་པར་གྱུར་ཅིག། སེ་བདེ་བའི་སྡུག་བསྔལ་ཀུན་ལས་ཐར་གྱུར་ཅིག། ང་རི་ཀླུ་ལ་མགྲོལ་བ་བཀགས་འབུལ། [7]སློན་གྱིས་ཐུགས་དམ་རྗེས་དགོངས་ལ། གནས་འདིར་རྩེ་གཅིག་གཞིགས་སུ་གསོལ། མཐའ་ཡས་དང་[8]རི་འཛོམ་པོ་དང༌། སྟོབས་ཀྱི་རྒྱུ་དང་

fol. 10a རིགས་ལྡན་དང༌། རོར་རྒྱས་བུ་དང་དུང་སྐྱོང་དང༌། མད་མ་ཆུང་ལ་སོགས་[1]པ་ཀླུ་ཆེན་བརྒྱད་པོ་འཁོར་དང་བཅས་པ་གནས་འདིར་གཤེགས་སུ་གསོལ། ཕྱག་ན་རྡོ་རྗེའི་མཐུ་[2]སྟོབས་དང༌། དྭང་མཆོག་རྒྱལ་པོའི་དམ་ཚིག་དང༌། གནས་འདིར་རྩེ་གཅིག་ཞུགས་སུ་གསོལ། བུ་ལོ་དེ་[3]རི་གསེར་གྱིས་མཆོད། ཞལ་ཟས་དེ་ནི་སྨ་ཚོགས་དང༌། ཀླུ་ཡོན་དེ་རི་སེ་ལ་སྟོལ། ཅི་འདང་ཅི་དང་འབྲལ་བ་ལ། [4]དགེས་ཤིང་བདག་པོ་དེ་དག་ལ། དུས་སུ་སྨིན་དང་གྲོ་ཟ་མཐའ། ད་ལྟ་ཀླུ་ལ་སྐྱབས་སུ་མཆི།

[5]ཀླུའི་པོ་བྲང་རྒྱན་དང་ལྡན་པ་རྣམས་ལ།
བ་དམར་གླང་དམར་དི་རི་རི།
ངང་དུར་མང་པོ་སྐྱོང་སེ་སྐྱོང༌།

མ་བྲ་ཕྲུ་[6]སྤྲུག་ལྷབ་སེ་ལྷབ།
རོལ་མོ་སིལ་སྙན་སི་ལི་ལི།
དེ་ལྟ་བུ་ཡིས་ཡོ་བྲང་དུ།
བདག་ཅག་གིས་ཉི་མ་རིགས་པས།
[7]ཀླུའི་ཐུགས་དང་འགལ་བ་མཐོལ་ལོ་བཤགས།

ལོ་བརྒྱ་འཚོ་བར་ཤོག། སྨོན་བརྒྱ་མཐོང་བར་ཤོག། སི་ནད་[8]ཕྱུགས་ནད་རྒྱུན་ཆད་པར་ཤོག། ཁང་གཉིས་པ་རྣམས་བདེ་ལེགས་ཤོག། ཁང་བཞི་པ་རྣམས་བདེ་ལེགས་ཤོག། [1]ཀླུའི་གཏོར་མ་དང་། མཆོད་པ་དང་། ནག་ཕུ་ནག་ཁྲོལ། fol.10b
ནག་མཐོང་ནག་བདེ་ལེགས་སུ་གྱུར་ཅིག། བཅོམ་[2]ལྡན་འདས་ཀྱིས་འགྲོ་བ་སེམས་ཅན་ལྟ་བརྒྱུའི་དོན་ལ་གཟིགས་ནས། བྲག་དམར་པོ་སེང་གེའི་རྫོང་ལ་འཆག་པ་ཀླུ་[3]གཉན་དང་། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་སོག་མ་མེད་པ་དང་། གྲོས་བྱས་ནས་སྨོན་པའོ། སེམས་ཅན་ཀུན་ལ་ཕན་པར་གྱུར་ཅིག། གཙང་མ་ཀླུ་འབུམ་ནག་པོ་རྫོགས་སོ།།

III.

བླ་འབུམ་ཁྲ་བོ་བསྡུས་པའི་སྙིང་པོ་བཞུགས་སོ།

fol. 11a དཔལ་ལྡན་རྒྱ་བོའི་ཞབས་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ།

ས་བདག་བླ་གཉན་གྱི་ནད་རྣམས་གསོ་བ་ལ། རིན་པོ་ཆེའི་སྣོད་ཀྱི་ནང་དུ། ཆུ་གཙང་མ་དང་དཀར་གསུམ་མངར་གསུམ་དང་། བླ་རྫས་རྣམས་ལྷ་བདབ་ལ། སྐྱབས་འགྲོ་སེམས་བསྐྱེད་བྱས། རང་ཡི་དམ་ཕྱག་ན་རྡོ་རྗེ་ཆེན་པོ་བསྒོམ་ལ། ཨོཾ་ས་ཧི་པཀྵི་ཧྲཱུྃ་ཧྲཱི༔ ཞེས་བརྒྱ་རྩ་གཅིག་[1]བཟློ། ཧཱུྃ

རྒྱ་གར་སྐད་དུ། ན་ག་རྣ་ཛ་པ་ད་ཡ་ཡེ་སྭཱ་ཧཱ། བོད་སྐད་དུ། བཅོམ་ལྡན་འདས་ཕྱག་ན་རྡོ་རྗེ་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཐུགས་རྗེ་ཆེན་པོའི་གསང་བ་ནས་དགོངས་ཏེ། མགུལ་གྱིས་བུམ་ནས་བྲངས། ཀླུགས་ལེབ་རྒྱན་འདྲ་བས་དཀྲིལ་ནས། ཀླུ་ཐམས་ཅད་སྤྱན་དྲངས་པ་དང་གཅིག། ཕྱག་འཚལ་བ་དང་གཉིས། རང་རང་གི་སྙིང་པོ་འབུལ་བ་དང་གསུམ། མཆོད་པ་འབུལ་བ་དང་བཞི། སྨོན་ལམ་བཏབ་པ་དང་ལྔ། བཤགས་པ་བྱ་བ་དང་དྲུག། ཙྪི་སྨན་གྱིས་གསོ་བ་དང་བདུན། འཕྲིན་ལས་བཅོལ་བ་དང་བརྒྱད། དེ་ནས་སྤྱན་དྲངས་པ་ནི། སྟོང་གསུམ་གྱི་

fol. 11b [1]མཛེད་འཛམ་གླིང་ནས། རྒྱ་མཚོ་དང་རི་ཆུ་བོ་དང་། འབབ་ཆུ་རྣམས་དང་ཆུ་བྲན་དང་། འཚོ་ཞུ་ལུམ་ལྟེང་ཀ་ཆུ་མིག་དང་། [2]རི་བདུན་རི་བྲག་ས་རྫོང་དང་། རྫིང་དང་ས་དང་ཆུ་དང་ནམ་མཁའ་དང་། འབྱུང་བ་དེ་དག་ཀུན་ལ་གནས་པ་ཡིས། བླ་

ཡིས་[3]ཚོགས་ནི་དགའ་བོ་ནི་ཉེར་དགའ་བོ། ཀུན་དགའ་བོ་དང་གཙུག་ན་རིན་ཆེན་དང༌། མཐའ་ཡས་དང་ནི་དུང་སྐྱོང་དང༌། [4]ནོར་རྒྱས་དང་ནི་གཟི་ཅན་དང༌། ཀླུ་ཆེན་བརྒྱད་པོ་འདིར་གཤེགས་མཆོད་པ་འབུལ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་སྟོབས་བཟང་དང༌། [5]ཧེ་ལེའི་འདབ་མ་དང༌། གེལ་བ་དང༌། མ་དྲོས་པ་དང༌། དྲི་ཞིམ་པ་དང་རིགས་ལྡན་དང༌། ནོར་རྒྱས་དང་དཔལ་ལྡན་ལ་[6]སོགས་གློན་རིགས་རྣམས། འདིར་གཤེགས་སྤྱན་འདྲེན་མཆོད་པ་དམ་པ་བཞེས། ཀླུ་གཅན་གཟན་དང༌། ཤིང་[7]པ་ལའི་བཞིན་དང༌། མེ་ལོང་གྱིས་གདོང་ཅན་དང༌། རི་དྭགས་ཀྱིས་མགོ་ཅན་དང༌། སྡིག་པའི་མགོ་ཅན་དང༌། བྱའི་[8]མགོ་ཅན་དང༌། སྤྲུལ་གྱིས་མགོ་ཅན་ལ་སོགས་པའི་དམངས་རིགས་རྣམས་ཀྱང་སྤྱན་འདྲེན་མཆོད་པ་དམ་འདི་[1]བཞེས། ཀླུའི་ fol. 12a
རྒྱལ་པོ་ཆར་འབེབས་དང༌། འབྲུག་སྒྲོགས་དང་ནི་འབྲས་བུ་སྨིན་པར་བྱེད་པ་དང༌། [2]ནག་པོ་དང་ནི་ཉེར་ནག་པོ་རྣམས་དང༌། ཟག་བྱེད་དང་ནི་གནོད་བྱེད་དང༌། འབྱུང་བ་ཆུ་ལ་གནས་པའི་ཀླུ་རྣམས་དང༌། [3]འབྱུང་བ་རླུང་ལ་གནས་པའི་ཀླུ་རྣམས་དང༌། འབྱུང་བ་ས་ལ་གནས་པའི་ཀླུ་རྣམས་དང༌། འབྱུང་བ་མེ་ལ་གནས་པའི་[4]ཀླུ་རྣམས་དང༌། འབྱུང་བ་ཤིང་ལ་གནས་པའི་ཀླུ་རྣམས་དང༌། རི་རབ་རི་བྲག་ཀུན་ལ་གནས་པའི་ཀླུ་རྣམས་དང༌། ས་[5]རྫོ་ཆུ་ཤིང་གསུམ་ལ་གནས་པའི་ཀླུ་རྣམས་དང༌། དེ་དག་ཐམས་ཅད་བྲམ་ཟེའི་རིགས་ཡིན་ཏེ། འདིར་གཤེགས་[6]སྤྱན་འདྲེན་མཆོད་པ་དམ་པ་འདི་བཞེས་ལ། ཞེ་སྡང་གདུག་པའི་སེམས་ཀྱིས་མ་འབྲོན་ཅིག། ཁྲོ་གདུམ་ང་[7]རོའི་སེམས་ཀྱིས་མ་འབྲོན་ཅིག། བྱམས་དང་སྙིང་རྗེའི་སེམས་དང་བཅས་ཏེ་གཤེགས་སུ་གསོལ། དམ་པ་ཆོས་[8]ཀྱི་བསྟན་པ་བསྲུང་བ་དང༌། སོ་སོའི་མཐུན་པའི་རྫས་ལ་གཤེགས་སུ་གསོལ། ཨོཾ་ན་ག་ས་པྲ་རི་ས་མ་ཡ་ཛཿཛཿ [1]ཞེས་ལན་བདུན་ fol.12b
བརྗོད་ལ། ལག་པ་ལྷུགས་ཀུས་སྤྱན་དྲངས་སོ། ཧཱུྃ་གཉིས་པ་ཀླུ་ཐོས་ཅན་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་[2]སངས་རྒྱས་བཅོམ་ལྡན་འདས་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ།

ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་ཀུན་དགའ་བོ་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་[3]མཐར་ཡས་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་དུང་སྐྱོང་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་ནོར་རྒྱས་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། [4]ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་གཟི་ཅན་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་གཙུག་ན་རིན་ཆེན་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་སྟོབས་[5]བཟང་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་རིགས་ལྡན་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུའི་བློན་པོའི་རིགས་རྣམས་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། [6]ཀླུ་དམངས་རིགས་རྣམས་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུ་བྲམ་ཟེའི་རིགས་རྣམས་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུ་གདོལ་བའི་རིགས་རྣམས་[7]ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ཀླུ་བུ་དང་ཚ་བོ་དང་བྲན་དང་འཁོར་གཡོག་དང་བཅས་པ་རྣམས་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ལག་པ་གཡས་[8]པས་མཆོད་སྦྱིན་བྱས་ནས། ཨོཾ་བ་སུ་ཀི་མང་སྭཱ་ཧཱ། ཞེས་བརྒྱ་རྩ་གཅིག་བཟླས་སོ།

fol. 13a གསུམ་པ་རང་རང་[1]གི་སྙིང་པོ་འབུལ་བ་ནི། ཨོཾ་ན་ག་རཱ་ཛ་ཡུ་བ་ནི་ཏ་སྭཱ་ཧཱ། ཨོཾ་ན་ག་རཱ་ཛ་ད་ཀ་ཤ་སྭཱ་ཧཱ། ཨོཾ་ན་ག་རཱ་ཛ་[2]གུ་ན་ཀུ་ཏི་སྭཱ་ཧཱ། ཨོཾ་ན་ག་རཱ་ཛ་ཨ་ན་ན་ད་སྭཱ་ཧཱ། ཨོཾ་ན་ག་རཱ་ཛ་ཨུ་པུ་ན་ད་སྭཱ་ཧཱ། ན་ག་ཤ་ཀྲ་སྭཱ་ཧཱ། ན་ག་རཱ་ཛ་[3]ཀོ་ད་སྭཱ་ཧཱ། ན་ག་རཱ་ཛ་ཨུ་ཏི་ཀ་སྭཱ་ཧཱ། ན་ག་རཱ་ཛ་ཤང་ཀ་པ་ལ་སྭཱ་ཧཱ། ན་ག་རཱ་ཛ་ཀི་ལི་སྭཱ་ཧཱ། ན་ག་རཱ་ཛ་ཛོ་[4]ལ་སྭཱ་ཧཱ། སི་ལི་སི་ལི་སྭཱ་ཧཱ། ཧི་ལི་ཧི་ལི་སྭཱ་ཧཱ། ཛ་ལ་ཛཾ་ལ་སྭཱ་ཧཱ། པ་ད་པ་ད་སྭཱ་ཧཱ། བྲ་ར་བྲ་ར་སྭཱ་ཧཱ། ཀུ་ཏི་[5]ཀུ་ཏི་སྭཱ་ཧཱ། ད་ཀྲ་ད་ཀྲ་སྭཱ་ཧཱ། ཏ་ལ་ཏ་ལ་སྭཱ་ཧཱ། ཏུ་ལུ་ཏུ་ལུ་སྭཱ་ཧཱ། སི་ཏི་སི་ཏི་སྭཱ་ཧཱ། ན་མ་ཀུ་ཧུ་ཀུ་ཧུ་[6]སྭཱ་ཧཱ། ཨི་ག་ཏི་སྭཱ་ཧཱ། ཨ་ར་རེ་སྭཱ་ཧཱ། མ་ཧྲེ་ཡེ་སྭཱ་ཧཱ། པ་ཏི་ནི་སྭཱ་ཧཱ། ཨ་པ་རེ་སྭཱ་ཧཱ། ཤི་པ་ཏི་སྭཱ་ཧཱ། [7]ཏུ་རེ་ཏུ་རེ་སྭཱ་ཧཱ། ༔ བཞི་བ་ཀླུ་ཕྲོས་ཅན་ལ་རྗེ་སྨན་གྱིས་གསོ་བ་ནི། ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་རྣམས་ལ། སྨྲ་དང་ཁ་སྐྱུ་ཉེས་[8]པ་ཐང་ལོ་དང་སྐྱུག་ལོས་སོས་པར་གྱུར་ཅིག། མིག་ཞར་བ་ནི་གཟེར་དཀར་ནག་གིས་སོས་པར་གྱུར་ཅིག།

fol. 13b མདོག་[1]ཉམས་པ་རྨ་བྱུའི་མདོངས་ཀྱིས་སོས་པར་གྱུར་ཅིག། སོ་དང་སོར་མོ་ཉམས་པ་ཀུནྟ་པ་རྟེས་སོས་པར་གྱུར་ཅིག། [2]ཕྲོད་པ་ཉམས་པ་ཕྱག་འཚང་སླུས་པས

སོས་པར་གྱུར་ཅིག། སྐྲན་པ་ཉམས་པ་རྒྱ་མཚོའི་སྨྲ་བས་སོས་པར་གྱུར་[3]ཅིག། ལྷོགས་པ་ཉམས་པ་སྦྲུལ་གྱིས་ལྷོགས་པས་སོས་པར་གྱུར་ཅིག། ཡན་ལག་ཉམས་པ་དབང་པོ་ལག་པས་[4]སོས་པར་གྱུར་ཅིག། སོར་མོ་ཉམས་པ་ཆུ་སྲིན་སྡེར་མོས་སོས་པར་གྱུར་ཅིག། ལྟེ་ཉམས་པ་ཨུཏྤལ་གྱིས་སོས་[5]པར་གྱུར་ཅིག། ཞ་ཉམས་པ་གླ་གོར་ཞོ་ཤས་སོས་པར་གྱུར་ཅིག། མཁལ་མ་ཉམས་པ་མཁལ་མ་ཞོ་ཤས་[6]སོས་པར་གྱུར་ཅིག། ཚིལ་ཉམས་པ་གུ་གུལ་དཀར་པོས་སོས་པར་གྱུར་ཅིག། ནང་ཁྲོལ་ཉམས་པ་ནག་གེ་[7]སར་དང་། དེལ་ནག་ཕྲུམ་པ་དང་། དེལ་དཀར་ནག་གིས་སོས་པར་གྱུར་ཅིག། གཞན་ཡང་ག་བུར་དང་། གུར་[8]གུམ་དང་། ཙན་དན་དང་། ཀ་ར་དང་། བུ་རམ་དང་། སྦྲང་རྩི་རྣམས་ཀྱིས་སོས་པར་གྱུར་ཅིག། གཞན་ཡང་ཀུན་[1]དགའ་བོ་ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་འཁོར་དང་བཅས་པ་རྣམས་ལ་མཆོད་མགྲོན་གྱིས་ཏྲེ་ fol. 14a
བྲག་ཐིམས་ཅན་འབུལ་བ་ནི། [2]འབྲས་བུ་ཆགས་པའི་ཤིང་དང་། ལོ་འདབ་ཆགས་པའི་ཤིང་དང་། ཀ་ཤུད་ད་དང་། ཧ་ལོ་དང་། སྤང་རྒྱན་དང་། [3]སྤང་སྤོས་དང་། རྒྱ་སྤོས་དང་། འབོད་འབྲུ་རྣམས་པ་སྣ་ཚོགས་དང་། མོན་འབྲུ་དང་། དར་ཟབ་སྣ་ཚོགས་དང་། [4]གཟུགས་བརྙན་སྣ་ཚོགས་དང་། སྤྲོག་སྤྲིན་དང་། ཞོ་བཟང་དང་། སྤྱན་གཟིགས་དང་། སྐྱེམས་འཕྲང་དང་། [5]དཀར་གསུམ་དང་། མངར་གསུམ་དང་། མཆོད་ཡོན་དང་འབྱོར་བ་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་འདི་འབུལ་བས། ཀླུའི་[6]རྒྱལ་པོ་ལ་སོགས་པ་ཀླུ་རྗེ་རིགས་དང་། ཀླུ་དམངས་རིགས་དང་། ཀླུ་གདོལ་པའི་རིགས་ལ་སོགས་པ་ཐིམས་[7]ཅན་ཡོངས་སྤྱོད་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་དང་ལྡན་པར་གྱུར་ཅིག། འོད་དང་ལྡན་པར་གྱུར་ཅིག། ཁ་དོག་དང་ལྡན་པར་[8]གྱུར་ཅིག། སྟོག་པ་ཟས་དང་ལྡན་པར་གྱུར་ཅིག། འོན་པ་རྣམས་རྣ་བས་ཐོས་པར་གྱུར་ཅིག། ཀླུ་ཆེན་པོ་རྣམས་[1]ཡུལ་དང་འཕྲད་པར་གྱུར་ཅིག། ཕྱུང་པོ་ལྷའི་ཡུལ་དུ་འདོད་པའི་ཡོན་དན་ fol. 14b
ལྷ་ཆར་བཞིན་དུ་འབབས་པར་གྱུར་ཅིག། ༔ [2]ལྷ་པ་ཀླུ་ལ་མཐོལ་བཤགས་འབུལ་

བ་ནི། ཀླུ་གཉན་ཞིང་ཁྲིན་ཆེ་བའི་ཕྱུགས་དང་འགལ་བ་ལས། ཞིང་[3]གཉན་བཅད་
པ་དང་། ས་གཉན་པོ་སྦྲུས་པ་དང་། རྡོ་གཉན་རྡོག་པ་དང་། བྲག་གཉན་བཤགས་
པ་དང་། ཀླུ་[4]ཞིང་ཟ་མ་སྦྲེགས་པ་དང་། ཀླུ་ལུག་ཁམས་པ་བསད་པ་དང་། ཀླུ་
བྲ་ངང་པ་སྐྱི་ལ་བཟུང་པ་དང་། སྤྲལ་སྟོང་མང་[5]པོ་སྐམ་ལ་བཏོན་པ་དང་། སྡིག་
པའི་རྭ་སྦྲགས་པ་དང་། སྤྲུལ་གྱིས་སྙིང་པ་བཅད་པ་དང་། ཉའི་ལྟོ་བ་སྦྲུས་[6]པ་
དང་། སྤྲལ་བའི་ཡན་ལག་བཅད་པ་དང་། ཀླུའི་པོ་བྲང་བཤིག་པ་དང་། ཁྲོན་པ་
ཕྱུར་བར་བཏོན་པ་དང་། [7]བཤོང་མ་རྫིང་བུར་བསྐྱིལ་བ་དང་། ཆུ་མིག་གཉན་པོ་
བསྣུབ་པ་རྣམས་སོ་སོ་བཤགས་སོ། ཀླུ་ལ་གནོད་[8]པ་བྱས་པ་རྣམས་དང་།
འཕངས་དང་རྫོངས་ཤོང་བྱས་པ་རྣམས་སོ་སོ་བཤགས། བྱང་ཞིང་དག་པར་
fol. 15a གྱུར་ཅིག། ༈ [1]དྲུག་པ་ཀླུ་ལ་ཆོས་བཤད་པ་ནི། ཆོས་རྣམས་གཟུགས་བརྙན་ལྷ་
བུ་སྟེ། དག་ཅིང་གསལ་[2]ལ་རྟོག་པ་མེད། གཟུངས་དུ་མེད་ཅིང་བཟོད་དུ་མེད།
རྒྱུ་དང་ལས་ལ་ཀུན་དུ་འབྱུང་། ངོ་བོ་མེད་ཅིང་[3]གནས་པ་མེད། དེ་ལྟར་ཆོས་
རྣམས་ཤེས་བགྱིས་ལ། སེམས་རྣམས་ལྡན་མེད་པའི་ཆོས། འོན་ཀྱང་མངས་
[4]རྒྱས་རིགས་སུ་སྐྱེས། ཆོས་རྣམས་ཐམས་ཅད་རྒྱུ་ལས་བྱུང་། དེ་རྒྱུ་དེ་བཞིན་
གཤེགས་པས་གསུངས། དེ་[5]ལ་འགོག་པ་གང་ཡིན་པ། དགེ་སྦྱོང་ཆེན་པོས་
དེ་སྐད་གསུངས། སྡིག་པ་གང་དག་མི་བགྱིས་པ། དགེ་[6]བ་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་
སྤྱད། རང་གིས་སེམས་ནི་ཡོངས་སུ་འདུལ། འདི་ནི་སྡུས་བསྟན་པ་ཡིན། ཅེས་
[7]བརྗོད་དོ། ནམོ་རཏྣ་ཏྲ་ཡཱ་ཡ། ཨོཾ་གཾ་ག་ནི་གཾ་ག་ནི། རོ་ཙ་ནི་རོ་ཙ་ནི། ཏྲོ་
ཊ་ནི་ཏྲོ་ཊ་ནི། ཏྲ་ས་ནི་ཏྲ་ས་ནི། [8]པྲ་ཏི་ཧ་ན་པྲ་ཏི་ཧ་ན། སརྦ་ཀརྨ་པ་རཾ་བ་ར་ནི
fol. 15b སརྦ་སད྄་ནཱཉྩ་ཡི་སྭཱ་ཧཱ། ཀླུ་དང་ས་བདག་གིས་སྒྲིབ་པ་དག་པར་[1]གྱུར་ཅིག། ཅེས་
ལན་བདུན་བརྗོད། ༈ བདུན་པ་འཕྲིན་ལས་གཉན་པོ་གསོལ་བ་ནི། རྒྱ་སྤྱོར་ཡོན་
གྱིས་བདག་[2]པོ་འཁོར་དང་བཅས་པ་རྣམས་ལ་ཡོངས་སུ་བསྒྲུང་བ་དང་། ཡོངས་སུ་

སྐྱབས་པ་དང༌། ཞི་བ་དང་བདེ་ལེགས[3]སུ་གྱུར་ཅིག། ཀླུའི་གནོད་པ་མཛེ་དང་
ཞོ་བ་དང༌། མཚོན་ཆ་དང༌། སྨུ་གེ་དང༌། མཐོང་བའི་དུག་དང༌། [4]བསོ་བའི་དུག
དང༌། ཁ་རླངས་ཀྱིས་དུག་པ་དང༌། རེག་པའི་དུག་དང༌། ཀླུའི་རྒྱལ་པོའི་འཇིགས
པ་དང༌། [5]མེའི་འཇིགས་པ་དང༌། ཆུའི་འཇིགས་པ་དང༌། རླུང་གིས་འཇིགས
པ་དང༌། ས་གཡོ་བའི་འཇིགས་པ་དང༌། [6]དུས་མ་ཡིན་པར་འཆི་བའི་འཇིགས
པ་དང༌། གཞན་ཡང་རླུང་ལས་གྱུར་པ་དང༌། མཁྲིས་པ་ལས་གྱུར་པ་རྣམས[7]དང༌།
བད་ཀན་ལས་གྱུར་པ་རྣམས་དང༌། འདུས་པ་ལས་གྱུར་པ་རྣམས་དང༌། ནད་བཞི
བརྒྱ་རྩ་བཞི་ཞི་བར་གྱུར་ཅིག། [8]མཛེ་དང་ཤུ་བ་དང༌། གཡན་པ་དང༌། ཐོལ
མིག་དང༌། འབྲུམ་པོ་དང༌། སྐྲངས་ཐོག་དང༌། རྒྱུར་པོ་དང༌། ཞ་བོ[1]དང༌། འདུ fol.16a
བ་རྣམས་བཞི་ནད་རྣམས་ཞི་བར་གྱུར་ཅིག། གཞན་ཡང་ཀུན་དགའ་བོ་ཀླུའི་རྒྱལ
པོ་རྣམས[2]ཀྱི་དུས་དུས་སུ་ཆར་འབེབས་པ་དང༌། ལོ་ཏོག་སྨིན་པ་དང༌། མི་ནད
རྣམས་ཞི་བར་གྱུར་ཅིག། གཞན་ཡང་ཀུན[3]དགའ་བོས་སྨོན་ལམ་བཏབ་པ་དང༌།
ཀླུ་རྣམས་འོད་དང་ཁ་དོག་དང་ལྡན་པར་གྱུར་ཅིག། ལྟོགས་པ་རྣམས་ཟས[4]དང་
ལྡན་པར་གྱུར་ཅིག། འོན་པ་རྣམས་རྣ་བས་སྒྲ་ཐོས་པར་གྱུར་ཅིག། ཀླུ་ཆེན་པོ
རྣམས་ཡུལ་དང་ལྡན་པར་གྱུར[5]ཅིག། ཕུང་པོ་ལྔའི་ཡུལ་དུ་འདོད་པའི་ཡོན་ལྔ་ཆར
བཞིན་དུ་འབབས་པར་གྱུར་ཅིག། གཞན་ཡང་ཀུན་དགའ་བོས། [6]ཀླུ་རྣམས་ལ
ཤིང་རྩིའི་བྱེ་བྲག་ཐམས་ཅད་ཕུལ་བས་ཤིང་གཅན་བཅད་པའི་བུ་ལོན་ཕྱེར་བར་གྱུར
ཅིག། མེ་ཏོག[7]སྣ་ཚོགས་ཕུལ་བས་ལོངས་སྤྱོད་དང་ལྡན་པར་གྱུར་ཅིག། སྨན
གྱིས་བྱེ་བྲག་ཐམས་ཅད་ཕུལ་བས། རླུང་མཁྲིས[8]བད་ཀན་འདུས་པའི་ནད་རིགས
བཞི་བརྒྱ་ལས་ཐར་བར་གྱུར་ཅིག། དར་མཚོན་སྣ་ལྔ་ཕུལ་བས་གོས་ཀྱི་བྱེ་བྲག་ལ
[1]ལོངས་སྤྱོད་པའི་དབང་དང་ལྡན་པར་གྱུར་ཅིག། རིན་པོ་ཆེ་སྣ་ལྔ་ཕུལ་བས་ཚེ་རིང fol.16b
ཞིང་དབང་ཐང་རྒྱས[2]པར་གྱུར་ཅིག། བཞོས་བཟང་གྱིས་བྱེ་བྲག་ཕུལ་བས། རྟུ

གེ་དང་པོ་ཉིམ་ཀྱིས་ནད་ལས་ཐར་བར་གྱུར་ཅིག། [3]ལོ་རྒྱུ་རྟག་དུ་ལེགས་པར་གྱུར་ཅིག། ཆར་རྒྱུ་དུས་སུ་འབེབས་པར་གྱུར་ཅིག། ཀླུ་ཆེན་པོ་རྣམས་གཤེགས་[4]སུ་གསོལ། ཕ་རིའི་གཡས་ལ་གནས་པ་གཤེགས་སུ་གསོལ། རྩུར་རིའི་གཡོན་ལ་གནས་པ་གཤེགས་[5]སུ་གསོལ། འབབ་པ་ཆུ་ལ་གནས་པ་དང་འགྲོ་བ་ཡི་ལ་གནས་པ་གཤེགས་སུ་གསོལ། མི་ནད་ཕྱུགས་[6]ནད་ཕྱིས་ཅད་རྒྱུན་ཆད་ནས། བཀྲིས་བདེ་ལེགས་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པར་ཤོག།

གཙང་མ་ཀླུ་འབུམ་[7]ཁྲ་བོ་བསྡུས་པའི་སྙིང་པོ་རྫོགས། །

Graphisches.

1. Es fehlt hier überall das am Ende eines Satzes nach ང *ṅ* vor einem ། *Šad* in der Regel beibehaltene *Tšeg* (Jäschke-Wenzel § 4). Vergl. G. Huth, *Tsaghan Baišiṅ* p. 13, wo uns in der tibetischen Inschrift dieselbe Erscheinung entgegentritt, die, wie wohl anzunehmen, besonders in volkstümlicheren Texten zu Hause ist. Ich vermute, dass die Beibehaltung des Punktes nach ང den Zweck und Wert hat, als äusserliches Unterscheidungsmerkmal des ང von ད zu dienen, mit dem es in Handschriften wie Holzdrucken so häufig verwechselt wird. Vergl. auch Csoma. JASB V 264.

2. Eine meines Wissens bisher noch nicht beobachtete Erscheinung ist ein im ersten Teile des Textes über den Laut ང *ṅ* gesetztes, halbkreisförmiges und nach rechts geöffnetes Zeichen ང, das wohl auch nur die Bedeutung beanspruchen kann, ང sichtbar von ད zu scheiden. Es sind drei Fälle, nämlich:

3a, 1 ངན་སེམས་ 3a, 1 བྱང་ཞིང་ 4b, 3 ནང་ཁྲོལ་

3. In 4a, 3 kommt das nach dem Bilde eines kranzlosen Mühlrades benannte Abkürzungszeichen × སྐུ་རུ་ཁ་ vor (J. Dict. 22a). Es bedeutet in diesem Falle, dass hinter སྐྱ་ nach dem Vorhergehenden die Worte བས་སོས་པར་གྱུར་ཅིག་ zu ergänzen sind. Beachtenswert ist, dass sich der Schreiber, obwohl sich die Möglichkeit noch wiederholt darbot, in der Anwendung des Zeichens auf diese Stelle beschränkt hat. In populären Texten macht man von demselben ausgiebigsten Gebrauch, so z. B. in den Münch. Cod., aus denen ich nur das eine Beispiel mitteilen will, dass in einem

den Titel བཀྲ་ཤིས་བཞུགས་སོ་ führenden, nur ein Folioblatt umfassenden Gebet (s. Sitzber. Bayr. Ak. 1875, p. 76, Nr. 13) das Zeichen in der Gestalt × 23 mal vorkommt, und zwar meist am Schlusse des vierten, jedesmal eine Strophe abschliessenden Verses, stets als Surrogat für ein བཀྲ་ཤིས་ཤོག་; in den drei letzten Strophen jedoch, die sich an Buddha, die Lehre und die drei Kostbarkeiten richten und einen höheren Aufschwung des Gedankens nehmen, wird auch die Schreibweise durch Ausführung des བཀྲ་ཤིས་ཤོག་ feierlich.

4. Ausserordentlich häufig ist die Schreibung mit *klad-kor* oder *stod-kor* (Zam. f. 4) ཾ statt ས, so 4a, 2 ཉེཾ་ 5a, 2 གསུཾ་ 11a, 7 སྔོཾ་པོ་ u. s. w. Es ist nicht unmöglich, dass damit ein mystischer Sinn verknüpft wird, s. Beal, Catena 23.

5. Das Zeichen ཏ = གས als Doppelschlusskonsonant begegnet 1b, 4 in སོཏ་ und 4a, 3 zweimal in སྔཏ; es gehört ebenso wie die Abkürzung ཀ für ཀྱུ und übergeschriebenes ཾ oder ཾ für ས ursprünglich der *dbU-med*-schrift an, Zeichen, von denen Csoma und seine Nachfolger nichts erwähnen, und die allein Jäschke in einem Briefe an Schiefner mitgeteilt hat, worüber dieser in Mél. as. VI p. 6. Dass ཏ nichts weiter als eine rein graphische Abbreviatur ist, geht aus der einfachen Thatsache hervor, dass in unserm wie in allen andern Texten ཏ und གས beliebig nebeneinander herlaufen, wie z. B. Münch. Cod. Nr. XVIII, fol. 1b, 1 སྔཏ་ und Zeile 5 སྔགས་ geschrieben ist; einen Schluss daraus auf die Laute selbst oder auf die specifisch tibetische Auffassung dieser Lautverbindung zu ziehen wäre also unstatthaft.

6. Die Schreibung འཚལ་ལོ་ wechselt ab mit der von འཚལོ་; 10b, 4 hat རྫོགསོ་, dagegen 6b, 2 དྲངས་སོ་. Diese letztere Art findet sich streng durchgeführt nur in solchen Werken, die mit

denkbar peinlichster Sorgfalt geschrieben oder gedruckt worden sind, also in verhältnismässig sehr wenigen, wie z. B. im Petersburger *bsTan-ꞔgyur* des Asiatischen Museums, während das Berliner Exemplar in buntem Wechsel die getrennte wie die zusammengezogene Schreibart pflegt. Aus diesem Gebrauch geht aber mit voller Deutlichkeit hervor, dass wir es in solchen Fällen nicht mit einer phonetischen Verdoppelung, sondern nur mit einer aus rein graphischen Gründen zu erklärenden Doppelschreibung zu thun haben, deren Ursache einzig und allein in dem Grundprinzip der tibetischen Schrift liegt, jede Silbe eines Wortes oder einer Zusammensetzung getrennt für sich zu schreiben. Daher erklären sich auch solche Möglichkeiten verschiedener Schreibungen wie ཕྲུག་གུ་, ཕྲུ་གུ་ und bei flüchtiger Schrift ཕྲུགུ་, dessen Aussprache Ramsay für den Dialekt von Ladák Wazarat *throogoo* oder *thoogoo* transcribiert (Western Tibet p. 21a). S. auch Mainwaring, p. 46, 47.

7. In 11a, 3 findet sich nach ཧྲཱི་ das Interpunktionszeichen ༔, das nach Csoma (s. die Tafeln am Schluss seiner Grammatik p. 30 Nr. 16) den Namen führt ཨོ་རྒྱན་པདྨའི་གཏེར་ཡིག་གི་ཟླ་ཤད་ d. h. das Komma der Bücher des Padmasambhava. Vergl. auch Waddell 165. Dasselbe Zeichen zweimal in 12a, 8.

8. In III ist sechsmal (11a, 4; 12b, 1; 13a, 7; 14b, 2; 15a, 1; 15b, 1) stets am Schlusse der durch Zahlen bezeichneten Abschnitte ein Zeichen ≋ angewandt, das der in Tibet so reich ausgebildeten graphischen Ornamentik zugezählt werden muss, bei Csoma sich aber nicht dargestellt findet. Ich möchte in den drei horizontalen Schlangenlinien eine bewusste Nachahmung der Formen erkennen, in welchen die beiden Aussenzacken des Triçûla oder noch wahrscheinlicher der obere Teil des lCags-kyu dargestellt sind, vergl. die Abbildungen bei Pander-Grünwedel 108, dieselben reproduciert bei Waddell 341, ferner G. Dumoutier p. 110 u. 111. Der verticale Strich soll dann natürlich den Griff eines solchen Abzeichens vorstellen. Im übrigen wird wohl die Mehrzahl der graphischen Ornamente in den tibetischen Büchern auf ornamentale Formen in den Sculpturen von Gandhâra zurück-

gehen; auch Maurerzeichen und Verwandtes (vergl. I A VII 295ff.) sind für eine solche Untersuchung heranzuziehen*).

9. Das untergeschriebene ྭ wird 5b, 1 in ཞྭ་བོ་ „lahm“ gebraucht, was auf Verwechselung mit ཞྭ་ „Hut, Mütze“ beruht. In den übrigen Fällen, wo ྭ in unserer Handschrift vorkommt, nämlich in 6a, 3 ཙྭ, 11b, 7 རི་དྭགས་ und 14b, 5 རྭ, ist sein Gebrauch korrekt. Ebenso ist 15b, 8 richtig ཞ་བོ་ geschrieben.

---

*) Die Grundlegung einer solchen Untersuchung müsste nach denselben Principien erfolgen, welche jetzt dank der Forschung der letzten Jahre für die Deutung der sog. „geometrischen“ Ornamente der primitiven Völker massgebend geworden sind. Vergl. E. Grosse, Die Anfänge der Kunst, Freiburg 1894, S. 111—155. K. von den Steinen, Prähistorische Zeichen und Ornamente, Berlin 1896 (Bastian-Festschrift). So wird z. B. das stets an den Anfang tibetischer Bücher gestellte Zeichen ༄ auf die Gestalt einer Schlange, und zwar speciell auf die einer im Zorn sich aufrichtenden Cobra mit geringeltem (coiling) Schwanze zurückzuführen sein, wie sie sich unzählige Male in der indischen Sculptur dargestellt findet, s. Archaeological Survey of Western India 1874 p. 43 und pl. XX 4, XL 5, LVI; Ghosha 219; J A II, 124. Die Inder verwenden die Schlange nicht minder zu ornamentalen Zwecken als die Karaya (Ehrenreich, Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens 25). Daneben tritt in Indien eine Entwicklungsreihe von künstlerisch vervollkommneten, detailliert ausgeführten und selbständig behandelten Darstellungen von Nâga's und Schlangen auf, die Senart S. 382 anthropomorphique ou légendaire im Gegensatz zu den représentations hiératiques nennt. Vergl. über diese Erzeugnisse der Kunst: J A I 67, 372, 374, III 255, 258, IV 5, 83, 197, V 14, VII 42, XXIII 262; Fergusson, Tree and serpent worship; Mitra 257; Croizier, L'art khmer, Paris 1875, 107; Grünwedel, Notizen zur Ikonographie des Lamaismus 40ff.; ders., Buddhistische Kunst 43, 95—97; Pander-Grünwedel 104.

Textkritisches.

„Die tibetischen Abschreiber, die oft eine schöne Hand haben, machen häufig Fehler, die einen aus Unwissenheit, die andern in der Anmassung, den Meister zu verbessern."
Desgodins, Le Thibet (372).

I.

2b, 8 ཧྲེལ་ — ཟྲེལ་

3a, 6 སྤྲུལ་ — སྦྲུལ་ (s. 11b, 8).

3a, 7 སྤྲུ་པ་ — སྤྲུ་བ་

3b, 5 བྲེ་སྲག་ — བྲེ་བྲག་

3b, 6 སྤྲོར་པ་ — སྦྲོར་བ་

3b, 7 གྲུར་བ་ — གྲུར་པ་ (zweimal).

4a, 2 སྣ་དང་པ་སྤྲུ་ — སྣ་དང་ཁ་སྤྲུ་

4a, 2 སོས་བར་ — སོས་པར་

4a, 3 སྤྲུལ་ — སྦྲུལ་

4a, 7 གཟི་ར་ — གཟིར་

4b, 5 གཞན་ཡང་ཀུན་དགའ་བོ་དང་། — གཞན་ཡང་ཀུན་དགའ་བོ།

4b, 7 ཀུ་སྨུཏ་ — ཀུ་སྨུད་

4b, 8 སྒྲོས་ — སྤྲོས་

5a, 1 སྤྲུན་གཟིགས་ — སྦྱུན་གཟིགས་

5a, 3 ལོངས་སྤྱོད་ — ལོངས་སྤྱོད་

5a, 7 ཚོགས་བ་ — ཚོགས་པ་

5b, 5 ཤིང་རྩི་ — རྩི་ཤིང་ vergl 4b, 6.

6a, 5 ལྷན་བར་ — ལྷན་པར་

6a, 6 ལོངས་སྤྱོད་ — ལོངས་སྤྱོད་ s. 5a, 3.

II.

7a, 1 ནག་བོ་ — ནག་པོ་

7a, 3 འཛོག་པོ་ཕྱག་འཚལ་ལོ་ — འཛོག་པོ་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ་

7a, 8 བཞགས་བར་ — བཞགས་པར་

7b, 1 བགྱིས་བ་ — བགྱིས་པ་

7b, 3 སྤྲ་སྤྲུག་ — སྤྲུ་སྤྲུག་

8a, 2 དེ་ལྟ་བུའི་ཡིས་ — དེ་ལྟ་བུ་ཡིས་ vergl. die voraufgegangenen und folgenden Parallelverse, die, wo vorhanden, das beste Mittel zur Rekonstruktion verdorbener Lesarten gewähren, doch immerhin auch mit Vorsicht benutzt werden müssen, da bei der Eintönigkeit der wiederholten Verse leichte Veränderungen, besonders in den Formativelementen, dem Bedürfnis einfacher Abwechslung entsprungen sein mögen (so: *rig-pas* und *rigs-pas*, *mtso rñogs* neben *mtso sñogs*, *gžob btan sogs* und *gžob btan ba* u. a.); die Geltendmachung dieses Faktors scheitert aber an der grammatischen Unmöglichkeit der doppelten Anwendung des Genitivs in *bu-i yis.*). Vergl. auch Rockhill, Tibetan Buddhist birth-stories, J. Am. Or. S. 1897, p. 7 no. des S. A.

8a, 4 ནེའུ་སྲིང་ — ནེའུ་སིང་

8a, 6 ནགས་ཀློག་ — ནགས་ཀོག་, wobei ich ནགས་ als absolute Ortsbestimmung (casus indefinitus nach Boehtlingk's Bezeichnung

in der Jakutischen Grammatik S. 317) und ཀོག་, dem ཤིང་ copulativ beigeordnet (als mit diesem in Dvandvacomposition stehend, ཀོག་ statt ཀོག་པ་ s. v. J. Dict. 5b) als Objekt zu བཅད་པ་ ziehe.

8a, 5 u. 8 དེ་ལྟ་ཏྲུ་ — དེ་ལྟ་བུ་

8b, 2 དེ་ལྟར་ཏྲུའི་ braucht als sprachlich korrekt nicht unbedingt auf den Accord des leitmotivischen དེ་ལྟ་བུའི་ transponiert zu werden, wenn auch anzunehmen ist, dass es bloss eine schwach modificierte Klangveränderung darstellt, die sich ein Abschreiber im Bewusstsein harmonischen Zusammenspiels enharmonisch ausgedrückter Empfindung erlaubt hat.

8b, 7 མ་དྲོས་བ་ — མ་དྲོས་པ་

9a, 3 བྱ་ངར་ oder ངར་ (?) weder bei J. noch in der Vyutp. als Vogelname verzeichnet, daher conjiciert ངར་འབྱར (J. Ha. 254b), was gut zu dem Prädicat སྐྱ་བོ་ passt, das gewöhnlich zur Farbenbezeichnung von Wasservögeln dient.

9a, 6 རེའུ་སྤྲིང་ — རེའུ་སིང་ vergl. 8a, 4.

9b, 1 སྤྲུལ་ — སྦྲུལ་

10a, 2 བཞུགས་ — ཞུགས་ Denn 1) ist der Analogie wegen mit den beiden vorhergehenden in derselben Weise gebildeten Aufforderungen ein Verbum der Bewegung und nicht des Verweilens zu erwarten; 2) kann བཞུགས nur mit ན་ und nicht mit dem Terminativ konstruiert werden, der nur bei ཞུགས་ möglich ist, das somit aus diesen beiden Gründen als die richtige Lesart vorzuziehen ist. Über einen mit diesem ganz identischen Fall s. Schiefner, Ergänzungen und Berichtigungen zu Schmidt's Ausgabe des Dsanglun p. 3.

10a, 3/4 ཅི་དང་ཅི་རྫུ་མཇོལ། དགྱེས་ཤིང་དེ་དང་དེ་ལ་བདག་སྐྱིད་དང་། དུས་སུ་གྲོགས་དང་ཟ་མར་མཇལ། Der erste Vers ist unvollständig und bedarf schon deshalb der Ergänzung, weil äusserlich jedes zum Folgenden als Brücke hinübergeschlagene, an མཇོལ་ zu knüpfende Bindeglied fehlt und innerlich eben durch diesen Mangel wie durch das unverständliche མཇོལ་ ein Zusammenhang mit dem Gedankengang der folgenden Rede nicht erkennbar ist. Einen bestimmten Anhalt für diese Ergänzung aber gewährt das absolut dastehende དགྱེས་, das aus äusseren und inneren Gründen nicht als eine Zusatzbestimmung zu མཇལ་ aufgefasst werden kann. Das Objekt wird jedoch དགྱེས་པ་ ebenso wie དགའ་བ་ mit ལ་ vorgefügt. Fassen wir nun den Satzteil von ཅི་དང་ ab bis དགྱེས་ཤིང་ als eine Einheit, als den Vordersatz zu མཇལ་, so muss dieser notwendig die Begründung oder wenigstens irgend eine innere Beziehung zu dem Nachsatz ausdrücken; dieselbe scheint das verallgemeinernde ཅི་དང་ཅི་ (= quid-quid) dem Gebiet des concessiven Ausdrucks zuzuweisen. Ist dies aber richtig, so kann der offenbar nur (nach unserm sprachlichen Empfinden) in མཇོལ་ zu suchende Haupt- und Verbalbegriff einen Gegensatz zum མཇལ་ des Nachsatzes darstellen. Da nun eine Form མཇོལ་ den Wörterbüchern unbekannt ist, so muss diese wegen ihrer lautlichen und zumal graphischen Ähnlichkeit mit མཇལ་ Verdacht erwecken und zu dem Argwohn Anlass geben, dass ein Abschreiber auf ein ursprünglich anders, aber ähnlich lautendes Wort in graphischer Prolepsis den Charakter des in die Peripherie seines Bewusstseins schon eingedrungenen མཇལ་ projicierte. Bei einer Erneuerung der Lesart ist einmal das graphische Moment zu berücksichtigen, das nur die Rekonstruktion

eines solchen Wortes gestattet, welches den Process der Veränderung zu མཛོལ་ aufzuklären vermag, sodann das oben erörterte innere Moment der Bedeutung und des grammatischen Zusammenhangs. Unter gleichmässiger Berücksichtigung dieser Elemente erscheint als die zweckmässigste Conjectur འབྲལ་ (phonetische Verwandtschaft von མ und འ, graphische sehr häufige Verwechslung von བྲ und ཟ oder ཛ und ཛ mit ཛོ), welches das voraufgehende ནུ་ in དང་ verwandeln und aus leicht begreiflichen euphonischen Gründen auf das die beiden ཅི་ einschliessende དང་ in der Weise zurückwirken muss, dass die Substitution eines འང་ angemessen scheinen dürfte, so dass mit Einschluss des oben von der Notwendigkeit der Ergänzung dieses Torsoverses Gesagten derselbe nunmehr die Gestalt gewinnt

ཅི་འང་ཅི་དང་འབྲལ་བ་ལ། དགྱེས་ཤིང་

An der Form མཛལ་ wäre dreierlei zu erwägen: 1) die Verwechslung mit འཛལ་བ་, die aber nach Jäschke (Dict. 175a, v. d. Nr. 5) häufig ist; 2) die Function von མཛལ་ als Imperativ, während das Verbum in འཛོལ་ einen besonderen Ausdruck für diese Form hat; 3) die nach seinen Bedeutungen unerklärliche Construction mit dem Terminativ (ཟ་མར་), wenn man nicht zu der Auskunft greifen wollte, in ཟ་མར་ ein Compositum zu erblicken, in welchem ཟ་ Nahrung im allgemeinen und མར་ Butter bezeichnete; mit demselben Rechte könnte man dann aber auch དང་ statt དང་ག་, དང་ཁ་ Appetit als mit ལྟོགས་ in Composition stehend auffassen, was, selbst dann, wenn wir schon für diesen Fall statt ལྟོགས་ — ལྟོ་

conjicierten, in dieser Verbindung und in der mit ཟ་མར་ weder an sich einen sehr vernünftigen noch in den Gedankengang der Stelle sehr passenden Sinn ergäbe. Es ergibt sich also daraus zunächst, dass statt ཟ་མར་ zu lesen ist ཟ་མ་, und es ist dann kein Grund vorhanden, དང་ anders als in der gewöhnlichen Bedeutung der Copulativa zu fassen. Dem gerade bei der Verbindung mit དང་ befolgten Parallelismus der Wörter gegenüber muss die Gegenüberstellung des abstrakten གྲོགས་ und des concreten ཟ་མ་ eigentümlich berühren; doch auch sie findet ihre natürliche Erklärung darin, dass dem Abschreiber noch die einige Zeilen vorher vorgekommene Stelle in der Erinnerung schwebte, wo erst der Wunsch um Lebensunterhalt (འཚོ་བ་) und gleich darauf die Bitte um Hülfe und Freundschaft (གྲོགས་) ausgesprochen wurde. Auf die richtige Fährte leiten uns 1) die Stellung des Wortes hinter སྨིན་, so dass also schon fast a priori anzunehmen wäre, dass es eine mit der reifen Ernte in irgend einer Beziehung stehende Bedeutung hat; 2) der Parallelismus zu ཟ་མ་. Beide Bedingungen (dazu als dritte die der graphischen Erfordernis) erfüllt die Lesart གྲོ་ statt གྲོགས་, ein Wort, das zunächst die Frucht der Ernte, den Weizen, bezeichnet, und der andern Forderung durch seine zweite Bedeutung gerecht wird: „Frühstück“ im Gegensatz zu ཟ་མ་ der eigentlichen Hauptmahlzeit des Tages. (Über die Namen der Mahlzeiten vergl. insbesondere Ramsay, Western Tibet 100 (v. meal); über das Allgemeine Rockhill, Notes on the ethnology of Tibet 702 ff.)

Es bleibt noch die Stelle དེ་དང་དེ་ལ་བདག་སྨིན་དང་ zu erörtern. Hier liegt offenbar eine Corruption vor. Das breite དེ་དང་དེ་ལ་, das ohne jeglichen Grund den Vers um einen Fuss vermehrt, was doch

mit Leichtigkeit zu vermeiden war, unter dem man sich zumal alles und nichts vorstellen kann, ist in seiner plumpen Unbeholfenheit schwerlich die Mutterlesart des Textes gewesen; བདག་སྨིན་ ist vollends ein Nonsense, es sei denn, dass man es gepresst und gezwungen wie untibetisch als „Reifen des Besitzes“ auffasste, was zudem auch noch zu belegen wäre; denn བདག་པོ་ und in Comp. བདག་ heisst nicht der Besitz, sondern der Besitzer. Dies führt mit Notwendigkeit darauf, in བདག་ das bei དེ་ལ་ vermisste Nomen zu sehen und aus metrischen Gründen བདག་པོ་དེ་དག་ལ་ zu setzen, um in diesen Worten mit དགེས་ཞིང་ an der Spitze einen regelrechten, in den Zusammenhang passenden Vers zu erhalten. Somit muss སྨིན་དང་ in den dritten Vers gezogen werden, was den Ausfall des ས་ in ཟས་ wie den des དང་ zwischen གྲོ་ und ཟས་ zur unmittelbaren, natürlichen Folge hat. Endlich glaube ich nach meinem Gefühl für tibetische Sprache und Metrik das im Text dem གྲོགས་ zugewiesene དུས་སུ་ dem སྨིན་ vorfügen zu müssen, wofür vor allem auch der in der Sache selbst liegende Grund spricht. Wir erhalten folglich die folgenden Verse:

ཅི་འདང་ཅི་དང་འབྲུལ་བ་ལ།
དགེས་ཞིང་བདག་པོ་དེ་དག་ལ།
དུས་སུ་སྨིན་དང་གྲོ་ཟ་མཇལ།

deren Veränderungen gegenüber dem Text vielleicht radikaler scheinen als sie in Wirklichkeit sind, die aber in höherem Grade als dieser der ursprünglichen Fassung näher stehen dürften.

10a, 8 ཆད་བར་ — ཆད་པར་

10b, 2 སེམས་ཅག་ — སེམས་ཅན་

10b, 2 འཆང་བ་ — འཆག་པ་

3

III.

11a, 7 བདབ་བ་ — བདབ་པ་

11b, 1 མཛོད་ — མཛེད་

11b, 4 གཟི་བྲིན་ vergl. Schiefner, Bonpo-Sûtra p. 26, no. 1; Waddell, a trilingual list of Nâga Râjas (J R A S 1894, 91—102) Nr. 58; Vyutp. fol. 250b, z. 1.

11b, 6 དམ་བ་ — དམ་པ་

11b. 7 ཞིང་པ་ལའི་ — ཞིང་པ་ལའི་

11b, 8 སྤྲུལ་ missing-link zwischen *ᵒp'rul-ba*, *sprul-ba* und *sbrul?* Vergl. auch 13b, 3, dagegen 14b, 5.

12a, 1 སྨིན་བར་ — སྨིན་པར་

12a, 2 ཟྲག་བྱེད་ (vergl. 14b, 4) — ཟག་བྱེད་ vergl. Schiefner, Bonpo-Sûtra S. 79, no. 1.

12a, 8 བསྡུན་བ་ — བསྡུན་པ་

12b, 8 ཞེས་པ་བརྒྱ་ — ཞེས་བརྒྱ་

13b, 3 ཟླགས་ (zweimal) — ཟླགས་

13b, 3 སྤྲུལ་ — སྤྲུལ་

13b, 8 སྤྲང་རྩི་ — སྤྲང་རྩི་

14b, 4 ཟྲ་མ་ — ཟ་མ་

14b, 5 སྡིག་བའི་ — སྡིག་པའི་

14b, 6 སྤྱལ་བའི་ — སྤྲལ་བའི་

14b, 7 བཞོང་མར་རྫིང་ — བཞོང་མ་རྫིང་

15a, 2 བརྗོད་ — པརྗོད་

15a, 4 བཞིགས་ — གཞིགས་ Schlagintweit (Sitzber. Bayr. Ak. 1875, p. 78) las in einem Münch. Cod. བཟིགས་པ་ für གཟིགས་པ་

15b, 1 སྦྱོར་ — སྦྱོར་

16a, 3 ལྡན་བར་ — ལྡན་པར་

16a, 5 ཆར་འབེབས་ — ཆར་བཞིན་དུ་འབབས་ *ćar* allein ist sinnlos, *ₒbebs* ungrammatisch, daher zu reconstruieren nach 14b, 1.

16a, 7 ལྡན་བར་ — ལྡན་པར་

17a, 8 ནག་རིགས་ Schreibfehler für ནད་རིགས་

17b, 1 ལྡན་བར་ — ལྡན་པར་

17b, 3 ལེགས་བར་ — ལེགས་པར་

17b, 3 འབེབས་བར་ — འབབས་པར་

Excurs zu fol. 15a, 4.

Die Stelle 15a, 4—6 bedarf einer besonderen Erörterung. Dieselbe enthält ein bekanntes buddhistisches Glaubensdogma, über welches ausführlich Sykes, On the miniature chaityas and inscriptions of the Buddhist religious dogma, J R A S XVI 37—53 und Kern, Buddhismus I 364 ff. (siehe ferner Waddell 105; Kern, Manual of Buddhism 25, 49) gesprochen haben. Eine durch sechs Druckfehler entstellte tibetische Version der achtzeiligen Formel teilte Schlagintweit in seinem Buddhismus in Tibet pl. I mit. Die Textkritik macht es in diesem Falle unerlässlich, den Inhalt näher zu berücksichtigen. Wie ich nämlich konstatieren konnte, findet sich die zweite Hälfte der Formel, von *sdig-pa* . . . an, als selbständiger Spruch in Vasubandhu's Gâthâsaṁgraha, Nr. 14 in der Ausgabe von Schiefner, welcher in der gleichen Abhandlung S. 591 unter den am Schluss der tibetischen Übersetzung des Pratimoksha-Sûtra befindlichen Çloka's denselben Spruch in ebensolcher Fassung mitteilt. Das legt doch die Vermutung nahe, dass diese Verse erst später der ersten Strophe als Anhängsel angefügt wurden; ebenso teilt Csoma, Extracts from

Tibetan works, J A S B III 57 (= Duka 193) dieselbe Strophe in selbständiger Fassung als ein Compendium der buddhistischen Lehre mit*). Handelt es sich nun um die Frage, ob 1. Str. 4. Vers *de-skad* nach meiner Handschrift oder *₀di-skad* mit Schlagintweit zu lesen sei, so bleibt, wenn die 2. Strophe eine spätere Zufügung ist, keine andere Möglichkeit, als sich für *de-skad* zu entscheiden, in Anbetracht des zwischen *₀di* und *de* streng durchgeführten Unterschiedes (Jäschke-Wenzel § 27, 2). Auch zum Inhalte scheint mir diese Auffassung weit besser zu passen; die 1. Str. bildet offenbar für sich eine Gedankeneinheit, die sich wenig mit dem Inhalt der zweiten berührt, in jener ist das Thema aus der Metaphysik, in dieser aus der Ethik genommen; endlich wirkt auch hier das Gesetz des Parallelismus in voller Kraft: wie sich Vers 2 *de-rgyu* auf *ćos*, so bezieht sich Vers 4 *de skad* auf *de la ₀gog pa* und dieses *de* wieder auf *ćos* zurück; dem *Tathâgata* in Vers 2 entspricht *Mahâçramaṇa* Vers 4. und die *gsuṅs* am Schluss der beiden Verse schliessen sie wuchtig ab.

Die Handschrift hat *₀gag-pa*, wofür ich mit Schlagintweit *₀gog-pa* lese, gefasst im Sinne von *₀gegs-pa*. Eine andere Hand (vielleicht Marx) hat schon im Text ein eingeklammertes und mit einem Fragezeichen versehenes ≃ hinzugefügt. Die gleiche Lesart bietet auch Candra Dás in der Ausgabe des Legendenwerkes *dPag bsam ₀Kri šiṅ* (Bibl. Ind. Calc. 1890, fasc. I. Einl.), das jene Strophe unter den Versen seiner Einleitung enthält; statt *de la* findet sich hier deutlich *rgyu la ₀gog pa*. Ganz unsinnig lautet im Ms. der Vers སྡིག་པ་གང་དག་ཅི་བགྱིས་པ་, woraus mit voller Deutlichkeit hervorgeht, dass der Abschreiber sich nicht im mindesten um den Sinn dessen, was er schrieb, bekümmert, vielleicht gar nichts davon verstanden hat. Nach dieser Lesart könnte man nur folgendes produzieren:

Welche Sünden er auch immer begangen hat,
So hat er doch herrliche Tugenden ausgeübt
Und bezähmt seine eigene Seele. Oder:
Welche Sünden er auch begangen,
Welch' herrliche Tugenden er auch ausgeübt,
Bezähmt (oder gar bekehrt!) er sich doch völlig.

---

*) Vergl. auch Copleston 474: Feer, Analyse 183; die Verse sind auch in Csoma's Grammar § 239 abgedruckt.

Eine noch weit unsinnigere Version dieser Stanze finde ich jedoch in Münch. Cod. XII fol. 3b z. 5, wo dieselbe lautet:

›oṁ ćos rnams tams cad rgyud (!) las ˳byuṅ /
de rgyud (!) de bžin gšegs pas gsuṅs /
rgyud (!) las ˳gog pa gaṅ yin pa /
dge sbyoṅ ćeno (!) ˳di skad gsuṅs /

Schlagintweit und Csoma haben übereinstimmend སྡིག་པ་ཅི་ཡང་མི་བྱ་སྟེ། Schiefner, Vasubandhu 564 und 591: སྡིག་པ་ཐམས་ཅད་མི་བྱ་སྟེ། Unsern Vers ganz und gar nach diesen Vorbildern umzugestalten, liegt kein Grund vor; es genügt zur Herstellung des richtigen Sinnes ཅི་ in མི་ zu verbessern; བགྱིས་པ་ hat ebenso viel Berechtigung als བགྱིས་ཏེ་. Ms. ཚོགས་པ་ wie Csoma; Schlagintweit und Schiefner ཚོགས་པར་, das sich nur als Adverbium auffassen lässt; Schiefner übersetzt allerdings („vollendete Tugend üben“), als läse er ཚོགས་པ་. Ms འདུལ་; Schlag., Schiefn. གདུལ་. Ms. རང་གིས in diesem Zuge sich selbst getreu, die übrigen རང་གི་, jedoch Prat. (l. c.) རང་གིས་.

Übersetzung.

Das Werk von den Hunderttausend Nâga's in kurzgefasster Darstellung des Hauptsächlichen.

I.

Des Werkes von den Hunderttausend Nâga's weisser Abschnitt.

Auf Sanskrit: Kramanta nâma dhâraṇî. Auf Tibetisch: die 1b
Dhâraṇî, genannt: des reinen Werkes von den hunderttausend Nâga's weisser Abschnitt.

Vor dem Triratna verneige ich mich.

Ihr Nâgarâja's samt eurer Gefolgschaft, hausend auf den im Kosmos, Erdall und in der Schöpfungswelt gelagerten Meeren und Strömen, Flussufern, Seeen, Quellgebieten, Bächen, Teichen und andern [Gewässern], auf den sieben Bergen, Felsenbergen und erdigen Steinen, in Wind, Feuer, Wasser, Äther, in allen jenen Elementen, auf, erscheinet und empfangt hier die Opferspende!

Aber nicht mit hassgeschwollenem Herzen sollt ihr euch nahen, nicht mit einer Seele voll Zorneswut und Aufruhrtosen euch nahen, nein, sanften und erbarmungsreichen Herzens bitte ich euch zu kommen; dem Worte der Sugata's der drei Zeiten gehorsam hier
zu erscheinen bitte ich euch. Zu den die Lehre des Triratna be- 2a
schützenden und jede in ihrer Art begehrenswerten Gaben bitte ich euch zu kommen.

Hat man also die Beschwörung vollzogen, so sind mit gebührender Huldigung folgende Worte zu sprechen:

Vor dem Nâgarâja Nanda verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Çrîmant verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Ananta verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Manasvin verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Ratnacûḍa verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Balabhadra verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Vasudeva verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Mokṣaratna verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Balika verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Vṛddha verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja ₒP'rul-po c'e (Grosser Zauberer) verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja T'od de
2b rgyal-po verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Anavatapta verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Rab-brtan verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja T'od de dpal ldan verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Çrîmâla verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Balabhadra verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Balika verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Elâpattra verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Jalaja verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Varuṇa verneige ich mich.

Nachdem ich mich vor diesen verneigt habe, bitte ich sie alle in Seelengleichmut verharren zu wollen, wiewohl ich, der Gabenspender, der die Vorbereitungen zum Opfer trifft, samt meiner Dienerschaft sowie [überhaupt] die Menschen, welche von anfang- und endlosen Existenzperioden an bis auf diese Zeit gelebt haben, dem Werk, Wort und Gedanken der Nâga's Unglücksschläge und die zehn Todsünden zugefügt haben. Alle die, welche Geschnittenes gespalten, Festes gefällt und Zerstossenes zu Steinchen gemacht haben, Raub verübt, Stolz, Habgier, Geist des Verderbens, sinn-
3a liche Leidenschaft, Hass, Anmassung, Zerstörungshang und Bosheit gezeigt haben, mögen Entsühnung und Reinheit erlangen. Wenn [diese Sünden] ausgetilgt sind, bitte ich euch um Ruhe der Seele.

Oṁ Nâgarâja Ananta svâhâ! Oṁ Nâgarâja Karâkota[1]) ye svâhâ! Oṁ Nâgarâja Lulaga svâhâ! Oṁ Nâgarâja Yupana svâhâ! Oṁ Nâgarâja Ka-ša-yu svâhâ! Oṁ Nâgarâja Vasuga[2]) svâhâ! Oṁ Nâgarâja Alaka svâhâ!

Ferner wiederum Ânanda[3]): Was die Heilung der Nâgarâja's

1) Irrtümlich für Karkoṭaka.
2) Für Vâsuki.
3) Köppen I 141; Feer, Analyse 385.

durch Arzeneitränke betrifft, so geht sie wie folgt vor sich. Nach-
dem ich Fichtennadeln und Bambusblätter, Pfauenfederaugen, weisse
und schwarze Gewürznelken, Schlangenhaut, Handwurzel, Wasser-
drachenklauen, Muskatnuss, Räucherwerk, Meeresschaum, blauroten
Utpala-lotus, Zinnober und Quecksilber, schönfarbige Muschel-
schalen, weisses und schwarzes Guggula, [Herzkrankheiten heilende] 3b
Herzformfrucht, Mähnenhaarfasern und Flaumfedern, Milch der
roten Kuh, Milch der weissen Ziege, Nâgakesara, weissen und
schwarzen Sesam, Kampfer, Safran, weisses und rotes Sandelholz,
Zucker und Zuckersyrup, Honig, alles dies den Nâga's zur Heilung
dargebracht habe, möchten den Nâga's, da sie ja nunmehr im Besitz
unerschöpflicher Schätze sind, schöne Gestalten, wenn sie mit den
Augen sehen, wohltönende Klänge, wenn sie mit den Ohren hören,
vortreffliche Wünsche und Begehren, wenn sie mit dem Geiste
wahrnehmen, zu teil werden. Weil sie alle Arten von Heiltränken
dargebracht haben, möge den opferrüstenden Gabenspendern von
den durch Wind verursachten Krankheiten, von den durch Galle
hervorgerufenen, von den durch Schleim erzeugten, von den
schweren durch angehäufte Stoffe entstehenden Krankheiten, [kurz], 4a
von den 404 Krankheiten Befreiung vergönnt sein. Möchten sie
(d. h. die Gabenspender) scharfen Verstand und lange Lebensdauer
erlangen.

Ferner hinwiederum Ânanda: die abgeschnittenen Haupt- und Barthaare der Nâgarâja's sollen durch Fichtennadeln und Bambusblätter wiederhergestellt werden. Gliederverletzungen der Nâga's sollen durch die Handwurzel wiederhergestellt werden. Hautschürfungen der Nâga's mögen mit Schlangenhaut geheilt werden. Bluterkrankungen der Nâga's mögen durch Zinnober und Quecksilber geheilt werden. Klauenverletzungen der Naga's sollen durch Wasserdrachenklauen wiederhergestellt werden. Beschädigungen der Muskelfasern der Nâga's mögen durch Mähnenhaarfasern und Flaumfedern geheilt werden. Knochenbrüche der Nâga's sollen mit Muschelschalen und Zahnweinstein hergestellt werden. Aderbrüche und Serumerkrankungen[1]) der Nâga's sollen durch rote

1) Es kann sich dabei nur um die verschiedenen Arten der Wassersucht handeln.

Baumwollenfäden geheilt werden. Nervenverletzungen der Nâga's
sollen durch Muskatnuss und Kalmuswurzel geheilt werden. Der
Nâga's Einäugigkeit soll durch weisse und schwarze Gewürznelken
beseitigt werden. Hirnverletzungen der Nâga's sollen durch
4b Meeresschaum geheilt werden. Zahn- und Fingerverletzungen der
Nâga's sollen mit Kârṣâpaṇa-münze geheilt werden. Fleisch-
verletzungen der Nâga's sollen mit der Gla-gor-frucht geheilt
werden. Nierenerkrankungen der Nâga's sollen durch die nieren-
förmige Frucht wiederhergestellt werden. Fettkrankheiten der
Nâga's sollen durch weisses Guggula geheilt werden. Eingeweide-
erkrankungen der Nâga's sollen durch Nâgakesara, weissen und
schwarzen Sesam, Safran, weisses und rotes Sandelholz, Zucker,
Zuckersyrup, Honig, geronnene Milch und Butter geheilt
werden.

Ferner wiederum Ânanda: Was die Darbringung aller Arten
opferfestlicher Bewirtung für die Nâgarâja's samt ihrer Gefolgschar
betrifft, so weihe ich ihnen Obstbäume, die Früchte hervorbringen,
Bäume, die Wohlgerüche erzeugen, Bäume, die Blattwerk treiben,
Kumuda, Halo-[garten]-blumen, Sumpfzierpflanze, [wildwachsende]
Blumen, Räucherwerk, Bod-getreide und Mon-getreide, vorzüglichste
Seide, schwere Seidenstoffe, verschiedene Bildwerke, Gemüse zum
5a Unterhalt, gute Speisen, verschiedene Weihgeschenke, Branntwein,
verschiedene Arzeneien, die drei weissen und die drei süssen Dinge,
und nachdem ich so alle Arten opferfestlicher Bewirtung dar-
gebracht habe, möchten dadurch die Nâga's in den Besitz herrlicher
Reichtümer gelangen. Schönheit möge ihnen zu teil werden, Farbe
möge ihnen zu teil werden, Ruhm möge ihnen zu teil werden, Glanz
möge ihnen zu teil werden, Kraft möge ihnen zu teil werden, das
achtspeichige Rad möge ihnen zu teil werden; den Nâga's möge
Vermehrung ihrer Dienerschaft zu teil werden, herrliche Macht und
Reichtümer mögen ihnen zu teil werden. Den blinden Nâga's
möge die Gestalten mit ihren Augen zu schauen vergönnt sein; den
hungernden Nâga's möge Speise mit ihrem Munde zu empfangen
5b vergönnt sein. Den armen Nâga's möge Besitz zu erlangen ver-
gönnt sein, den grossen Nâga's möge einen Gau zu erwerben ver-
gönnt sein; den lahmen Nâga's möge die Fähigkeit des Gehens zu
erlangen vergönnt sein. Möge den Nâga's von der Furcht vor dem

„Segler der Lüfte“[1]), der Furcht vor dem Garuḍa, der Furcht vor dem Feuer, der Furcht vor dem Wasser, der Furcht vor Raub und Diebstahl, der Furcht vor dem Donnerkeil, der Furcht vor dem Igelstachel, der Furcht vor der Fledermaus, der Furcht vor dem Wunschbaum, [kurz] von allen Schattenseiten [ihres Lebens] Befreiung zu teil werden.

Ferner wiederum Ânanda: Dadurch dass ich sämtlichen Nâgarâja's einen Wald von Obstbäumen geweiht habe, möge die durch das Fällen der Baum-ǰñan's eingegangene Schuld abgetragen werden. Da ich sämtliche Blumen dargebracht habe, mögen durch den Besitz verschiedener Nâgaschätze mir und dem opferrüstenden Gabenspender samt seinem Gefolge die unheilvollen Bilder [des Lebens] schön und angenehm werden. Weil ich alle Arten von Räucher- 6a
werk dargebracht habe, möchte ich wohlriechend und beliebt werden. Weil ich alle Arten von Arzeneien dargebracht habe, möge ich von den Wind-, Galle-, Schleim- und vielen Krankheiten, den vier Krankheiten, befreit werden. Weil ich alle Arten von Getreide dargebracht habe, möge ich vom Elend der Hungersnot, des Grasmisswachses und der Missernte befreit werden. Da ich die sieben Arten der Kostbarkeiten dargebracht habe, mögen mir ein Leben angenehmer Bestrickungen, ein grosses Fatum, eine lange Lebensdauer und grosse Reichtümer zu teil werden. Da ich vorzüglichste Seide und gute Speisen sämtlich dargebracht habe, möge ich in den Besitz der Macht gelangen, die Ernte eines ungepflügten Ackers zu geniessen. Da ich vorzüglichste Seide und verschiedene Arzeneien dargebracht habe, möge ich in den Besitz der Macht gelangen, die Arten der Kleider zu gebrauchen. Weil ich alle Spenden von Gütern dargebracht habe, mögen Menschenkrankheiten und Viehkrankheiten sämtlich in ihrem Strome gehemmt werden. Möchten mir grosse Nâgaschätze zu teil werden. Weil 6b
ich den Nâga's die Opfergabe dargebracht habe, möchten mir unerschöpfliche grosse Schätze zu teil werden.

Des reinen Werkes von den Hunderttausend Nâga's weisser Abschnitt.

---

1) In Anlehnung an den in Schiller's Maria Stuart gebrauchten Ausdruck, dem das tib. mk'a-ldiṅ (Garuḍa) genau entspricht.

Der rGva-Übersetzer ₒByor-ba dKa-ba (Durbhûti?) hat das Werk herbeigeschafft.

All Heil!

II.

Des Werkes von den Hunderttausend Nâga's schwarzer Abschnitt.

7a Auf Sanskrit: Kra-ha-man-ti nâma dhâraṇî. Auf Tibetisch: Die Dhâraṇî, genannt des reinen Werkes von den Hunderttausend Nâga's schwarzer Abschnitt. Vor dem Triratna verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Ananta verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Takṣaka verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Karkoṭaka verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Kulika verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Vâsukiputra verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Çaṅkhapâla verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Padma verneige ich mich. Vor der Menge der zehn Millionen und den vielen Hunderten von Nâgarâja's verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Apalâla verneige ich mich.

Lasst nunmehr den Nâga's uns die Sünden beichten!
Wir samt unserer Gefolgschaft
Wollen unsre Frevel so bekennen,
Immer neu auf Sühnung sinnen.
Wir samt unserer Gefolgschaft,
Die wir von Geburt bis heute
7b An den Nâgazunftgenossen
Pflichtvergessen uns vergangen,
Lasst uns beichten, lasst uns sühnen!

Tief ruht der Palast ḍer Nâga's
In dem grossen See Ma-p'am-pa;
Gross ist er, der Türkissee,
Gross der See mit neun der Inseln.
Auf den grünen Alpenauen
Rotkuh, Rotstier murmeln leise,

Schwärmen Gänse, schwärmen Enten,
Flattern federstolze Pfauen,
Tönt die Cymbel ihre Weise — —
Ach, von solchem Prachtpalaste
Hatten wir ja keine Kunde,
Trübten drum den See und warfen,
Was der Brand versengt, hinein;
Doch wir bergen nichts im Herzen,
Wir bekennen und wir sühnen.

Nâgaschloss im lichten Hain ragt,
Wo am See sich dehnt das Dickicht;
Rotkuh, Rotstier murmeln leise,
Schwärmen Gänse, schwärmen Enten,
Flattern federstolze Pfauen,
Tönt die Cymbel ihre Weise — —
Ach, von solchem Prachtpalaste
Hatten wir ja keine Kunde,
Trübten drum den See und wühlten
Herzlos seine Tiefen auf;
Ja, wir bergen nichts im Herzen,
Wir bekennen und wir sühnen.

Wenn des Nâgaschloss-see's Dammwerk,
Die Kanäle, die den See, ach, trüben,
Sind erlegen der Zerstörung, 8a
Murmeln Rotkuh, Rotstier leise,
Schwärmen Gänse, schwärmen Enten,
Flattern federstolze Pfauen,
Tönt die Cymbel ihre Weise — —
Ach, von solchem Prachtpalaste
Hatten wir ja keine Kunde,
Warfen, was der Brand versengt,
Auf den tiefen Grund des See's;
Ja, wir bergen nichts im Herzen,
Wir bekennen und wir sühnen.

Bei dem Nâgaherrscherschlosse
Lachen Almen saftig-grün;
Bei dem Schloss mit schönen Seiten
Murmeln Rotkuh, Rotstier leise,
Schwärmen Gänse, schwärmen Enten,
Flattern federstolze Pfauen,
Tönt die Cymbel ihre Weise — —
Ach, von solchem Prachtpalaste
Hatten wir ja keine Kunde,
Fällten drum des Waldes hohe Bäume[1]):
Bei der Cymbel wirrem Wirbel
Rotkuh, Rotstier murmeln leise,
Schwärmen Gänse, schwärmen Enten,
Flattern federstolze Pfauen,
Tönt die Cymbel ihre Weise — —
Ach, von solchem Prachtpalaste
Hatten wir ja keine Kunde,
Trübten drum den See und warfen,
Was der Brand versengt, hinein;
Doch wir bergen nichts im Herzen,
Wir bekennen und wir sühnen.

Ragt da ein Palast der Nâga's
Auf des Tise weissen Gletschern;
Rotkuh, Rotstier murmeln leise,
Schwärmen Gänse, schwärmen Enten,
Flattern federstolze Pfauen,
Tönt die Cymbel ihre Weise — —
Ach, von solchem Prachtpalaste
Hatten wir ja keine Kunde,
Trübten drum den See und warfen,
Was der Brand versengt, hinein;
8b Doch wir bergen nichts im Herzen,
Wir bekennen und wir sühnen.

1) Wörtlich: Beschnitten die Rinden und grossen Bäume des Waldes.

Ragt da ein Palast der Nâga's
Auf der Berge grünen Almen;
Rotkuh, Rotstier murmeln leise,
Schwärmen Gänse, schwärmen Enten,
Flattern federstolze Pfauen,
Tönt die Cymbel ihre Weise — —
Ach, von solchem Prachtpalaste
Hatten wir ja keine Kunde — — —
Grün sind dort die Schieferberge,
Bäume prangen in der Felsschlucht — — —
Ja, wir bergen nichts im Herzen,
Wir bekennen und wir sühnen.

Ragt da ein Palast der Nâga's
An dem blauen Türkissee,
An dem grossen See Ma-dros-pa;
Rotkuh, Rotstier murmeln leise,
Schwärmen Gänse, schwärmen Enten,
Flattern federstolze Pfauen,
Tönt die Cymbel ihre Weise — —
Ach, von solchem Prachtpalaste
Hatten wir ja keine Kunde, 9a
Trübten drum den See und warfen,
Was der Brand versengt, hinein,
Fällten Bäume, die wir zählten;
Ja, wir bergen nichts im Herzen,
Wir bekennen und wir sühnen.

Ach, von solchem Prachtpalaste
Hatten wir ja keine Kunde — — —
Grau ist dort der Wasservogel;
Rotkuh, Rotstier murmeln leise,
Schwärmen Gänse, schwärmen Enten,
Flattern federstolze Pfauen,
Tönt die Cymbel ihre Weise — —
Ach, von solchem Prachtpalaste
Hatten wir ja keine Kunde,

Trübten drum den See und warfen,
Was der Brand versengt, hinein,
Gruben Steine, jauchzten neckisch;
Doch wir bergen nichts im Herzen,
Wir bekennen und wir sühnen.

In dem Nâgaschlosse schmuckreich
Schlecht ist unsrer Hände Werk:
Wühlten in der sand'gen Steppe
Und den grossen Alpenwiesen;
Doch wir bergen nichts im Herzen,
Wir bekennen und wir sühnen.

Ragt da ein Palast der Nâga's
Auf des Hochbergs breiten Hängen;
Rotkuh, Rotstier murmeln leise,
Schwärmen Gänse, schwärmen Enten,
Flattern federstolze Pfauen,
Tönt die Cymbel ihre Weise — —
Ach, von solchem Prachtpalaste
9b Hatten wir ja keine Kunde,
Trübten drum den See und warfen,
Was der Brand versengt, hinein.

Sieh, wie sich der Vielkopfnâga windet,
Und die Vielkopfschlange hin- und herwogt,
Und der blaue See von Türkis schimmert!

Den in diesem befindlichen Nâgarâja's und den Nâgarâja's samt ihrer Gefolgschaft, euch bringen wir die Opfergabe dar. Wir bitten, uns Nahrung zu gewähren. Uns und unserer Gefolgschaft verleihet Beistand und Freundschaft. Die schmerzenden Glieder des Körpers wie die stumpf gewordenen Sinnesorgane mögen durch die Gelübde des gerechtesten Königs[1]) zu Trägern von Glück und Vollkommenheit werden. Möge ich von allen herben Leiden befreit werden. Nunmehr ist das Sündenbekenntnis den Nâga's abgelegt. Im Gedenken an meine früher erwählte Schutzgottheit

1) Wahrscheinlich König Sroṅ btsan sgam po.

bitte ich euch an diesen Ort zu ein und derselben Stelle zu kommen.
Ananta, Takṣaka, Karkoṭaka, Kulika, Vâsukiputra, Çaṅkhapâla,
Sad-ma c'uṅ und die andern acht grossen Nâga's mit ihrem Ge-
folge bitte ich an diesen Ort zu kommen. Mit der Kraft des 10a
Vajrapâṇi, mit dem Gelübde des gerechtesten Königs, bitte ich euch
in diesen Ort an ein und derselben Stelle einzutreten. Die im
Zuckersyrup bestehende goldene Spende, die verschiedenen Arten
der Speisen und jene Nâgageschenke verleiht den Menschen!

Was auch immer ihr uns voll Freude rauben möget, messet den Besitzern rechtzeitiges Reifen [der Ernte] und Frühstücks- wie Mittagsmahl zu! Jetzt nehme ich meine Zuflucht zum Nâga.

In den Nâgaschlössern reichgeschmückt
Rotkuh, Rotstier murmeln leise,
Schwärmen Gänse, schwärmen Enten,
Flattern federstolze Pfauen,
Tönt die Cymbel ihre Weise — —
Ach, von solchem Prachtpalaste
Hatten wir ja keine Kunde;
Was am Nâgageist gefrevelt,
Lasst uns beichten, lasst uns sühnen.

Hundert Jahre möchte ich leben! Hundert Herbste möchte ich
sehen! Menschenkrankheiten, Viehkrankheiten mögen in ihrem
Strome gehemmt werden. Die zweifüssigen Wesen mögen Glück
erlangen, die vierfüssigen mögen Glück erlangen[1]). Als Bhagavant 10b
auf den Nutzen der 500 lebenden Wesen bedacht war, lehrte er,
nachdem er sich mit den im Rotenfels-Löwenschloss wandelnden
Nâga's und γÑan's und dem Nâgarâja Apalâla beraten hatte; möge
es allen Wesen zum Nutzen gereichen!

Des reinen Werkes von den Hunderttausend Nâga's schwarzer Abschnitt ist hier beendigt.

1) Hier folgt im Text der Satz: Klu γtor-ma daṅ mc'od pa daṅ na ga p'u na ga k'rol na ga mt'oṅ na ga bde-legs-su gyur-cig, wovon ich nur Anfang und Schluss zu übersetzen vermag: „Der Nâga's Streuopfer und Opfergabe . . . . mögen zum Glück werden". Die Worte na ga p'u na ga k'rol na ga mt'oṅ na ga sind mir dagegen einfach unverständlich, und ebenso wenig wage ich über die jedenfalls verdorbene Lesart eine Conjektur aufzustellen.

III.

Des Werkes von den Hunderttausend Nâga's buntfarbiger Abschnitt in kurzgefasster Darstellung des Hauptsächlichen.

11a Dem Çrîmant rGva-lo zu Füssen verneige ich mich. Um die Krankheiten der Erdkobolde, Nâga's und yÑan's zu heilen, giesse man in ein kostbares Gefäss hinein reines Wasser, die drei weissen wie die drei süssen Dinge und die fünf Nâgaarzeneien, richte, um Rettung für die Wesen zu erzeugen, die Meditation auf seine persönliche Schutzgottheit und den grossen Erbarmer[1]) und sage Oṁ maṇi padme hûṁ hrî 101 Mal her.

Auf Sanskrit: Nâgarâja patayaye svâhâ. Auf Tibetisch: Vor dem Bhagavant Vajrapâṇi verneige ich mich. Nachdem man im Gedenken an das Mysterium des grossen Erbarmers[1]) aus einem Schnabelgefässe geschöpft und die safran- (oder: mohn-) gleiche Zunge hat ertönen lassen, erfolgt erstens die Beschwörung aller Nâga's, zweitens die Darbringung der Huldigung, drittens von dem, was man sein Eigen nennt, die Spende des Liebsten, viertens die Spende der Opfergaben, fünftens Hersagen des Gebetes, sechstens die Beichte, siebentens die Heilung mit Arzeneien, achtens die Bitte um thatkräftigen Schutz.

Darauf [zunächst] die Beschwörung: Ihr Scharen der Nâga's,
11b hausend auf den in den 3000 Welten und Erden gelagerten Seen und Strömen, Bächen und Nebenflüssen, Maren, Quellgebieten, Teichen und Bornen, den sieben Bergen, Felsenbergen und erdigen Steinen, in Wind, Feuer, Wasser, Äther und allen diesen Elementen, Nanda, Upananda, Ânanda, Ratnacûḍa, Ananta, Çaṅkhapâla, Vâsuki, Manasvin, ihr acht grossen Nâga's, kommt hierher, ich bringe euch die Opfergabe dar.

Ihr Nâgarâja's Balabhadra, Elâpattra, Gulma, Anavatapta, Gandhavant, Kulika, Vâsuki, Çrîmant und übrigen Vaiçya's, kommt hierher, ich beschwöre euch, und empfangt diese Opfergabe. Nâgaraubtier, Baumfruchtgesichtiger, Spiegelgesichtiger, Gazellenköpfiger, Scorpionköpfiger, Vogelköpfiger, Schlangenköpfiger und ihr übrigen

---

1) Tib. T'ugs rje c'en po = Sk. Mahâkaruṇa, Beiname des Avalokiteçvara.

Çûdra's, auch euch beschwöre ich, empfangt diese heilige Opfergabe. Ihr Nâgafürsten Regensender, Donnerer und Früchtereifer, 12a
Kâla's und Upakâla's, Leidschaffer und Verderbenbringer, ihr im Wasserelement hausenden Nâga's, im Luftelement hausenden Nâga's, im Erdelement hausenden Nâga's, im Feuerelement hausenden Nâga's, im Holzelement hausenden Nâga's, ihr auf Hochgebirge und Hügeln hausenden Nâga's, in der Dreiheit Erdstein, Wasser, Holz hausenden Nâga's, ihr alle, die der Brâhmaṇakaste angehören, kommt hierher, ich beschwöre euch, und empfangt diese heilige Opfergabe. Aber nicht mit hassgeschwollenem Herzen sollt ihr euch nahen, nicht mit einer Seele voll Zorneswut und Aufruhrtosen euch nahen, nein, sanften und erbarmungsreichen Herzens bitte ich euch zu kommen. Zu den die Lehren der heiligen Religion beschützenden und jede in ihrer Art begehrenswerten Gaben bitte ich euch zu kommen. Oṁ Nâga Sapârisamaya ja, ja.

Indem man so siebenmal sagt, soll man mit einem Eisenhaken 12b
in der Hand die Beschwörung vollziehen.

Zweitens: vor allen Nâga's verneige ich. Vor dem Nâgarâja Buddha Bhagavant verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Ânanda verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Ananta verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Çaṅkhapâla verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Vâsuki verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Manasvin verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Ratnacûḍa verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Balabhadra verneige ich mich. Vor dem Nâgarâja Kulika verneige ich mich. Vor den Nâgaçûdrakasten verneige ich mich. Vor den Nâgabrâhmaṇakasten verneige ich mich. Vor den Nâgacaṇḍâlakasten verneige ich mich. Vor den Nâga-söhnen and -enkeln und vor ihnen samt ihrem Gefolge von Sklaven und Dienern verneige ich mich.

Nachdem man mit der rechten Hand die Opfergabe dargebracht hat, soll man „Oṁ vâsuke maṅ svâhâ" 101 mal hersagen.

Drittens: von dem, was man sein Eigen nennt, die Spende des Liebsten. Oṁ nâgarâja Yu-ba-ni-ha[1]) svâhâ. Oṁ nâgarâja 13a
Ta-ka-ṣa[2]) svâhâ. Oṁ nâgarâja Gu-na-ku-de svâhâ. Oṁ nâgarâja

1) Vergl. 3a, 3 Yu-pa-na.
2) Für Takṣaka.

A-na-na-ta[1]) svâhâ. Oṁ nâgarâja U-p'unta svâhâ. Nâga Ša-ṇ-ṭa svâha. Nâgarâja Ko-ta svâhâ. Nâgarâja 'U-li-ke svâhâ. Nâgarâja Šaṅ-ka-pa-la svâhâ. Nâgarâja Ki-li svâhâ. Nâgarâja Jo-la svâhâ. Mi-li mi-li svâhâ. Hi-li hi-li svâhâ. Ja-la ja-la svâhâ. Pa-ta pa-ta svâhâ. Bra-ra bra-ra svâhâ. Ku-ti ku-ti svâhâ. Ta-kra ta-kra svâhâ. Ha-la ha-la svâhâ. Hu-lu hu-lu svâhâ. Si-ti si-ti svâhâ. Na-ma ku-ru ku-ru svâhâ. 'E-ga-te svâhâ. 'A-ra-re svâhâ. Ma-dhe-ye svâhâ. Pa-ti-ni svâhâ. 'A-pa-re svâhâ. Ši-pa-ti svâhâ. Tu-re tu-re svâhâ.

Viertens: Heilung sämtlicher Nâga's durch Arzeneitränke. Den Nâgarâja's sollen Erkrankungen der Haupt- und Barthaare durch Fichtennadeln und Bambusblätter geheilt werden. Einäugige sollen
13b durch weisse und schwarze Gewürznelken geheilt werden. Verletzungen der Farbe sollen durch Pfauenfederaugen geheilt werden. Zahn- und Fingerverletzungen sollen durch Kârṣâpaṇa geheilt werden. Schädelverletzungen sollen durch eine Handvoll Salbe geheilt werden. Gehirnverletzungen sollen durch Meeresschaum geheilt werden. Hautschürfungen sollen durch Schlangenhaut geheilt werden. Gliederverletzungen sollen durch die Handwurzel geheilt werden. Fingerverletzungen sollen durch Wasserdrachenklauen geheilt werden. Lippenverletzungen sollen durch Utpala geheilt werden. Fleischverletzungen sollen durch die Gla-gor-frucht geheilt werden. Nierenerkrankungen sollen durch die nierenförmige nierenheilende Frucht geheilt werden. Fettkrankheiten sollen durch weisses Guggula geheilt werden. Eingeweideerkrankungen sollen durch Nâgakesara, Nâgapuṣpa und Sesam und weissen und schwarzen Sesam geheilt werden. Anderes soll durch Kampfer, Safran, Sandel, Zucker, Zuckersyrup und Honig geheilt werden.

Ferner wiederum Ânanda: Was die Darbringung aller Arten
14a opferfestlicher Bewirtung für die Nâjarâja's samt ihrer Gefolgschar betrifft, so weihe ich ihnen Bäume, die Früchte hervorbringen, Bäume, die Blattwerk treiben, Kumuda, Halo-[garten]blumen, von Räucherwerk Gandhamâṁsî und Tagaram, verschiedene Bodgetreidearten, Mongetreide, vorzüglichste Seidenarten, verschiedene Bildwerke, Gemüse zum Unterhalt, gute geronnene Milch, Weihgeschenke, Branntwein, die drei weissen wie die drei süssen Dinge

1) Für Ananta.

und solche ausgezeichnete Opfergaben und Schätze, und dadurch mögen den Nâgarâja's und den übrigen, nämlich der Nâga-vaiçya-kaste, der Nâga-çûdra-kaste, der Nâga-caṇḍâla-kaste und den übrigen sämtlich herrliche Reichtümer zu teil werden. Schönheit möge ihnen zu teil werden, Farbe möge ihnen zu teil werden. Mögen die Hungernden Speise empfangen, mögen die Tauben mit den Ohren Töne vernehmen. Möge den grossen Nâga's auf einen Gau zu treffen vergönnt sein. Mögen die in den Objekten der 14b
fünf Skandha's ruhenden fünf Wünsche des Begehrens wie Regen herabfallen!

Fünftens: Ablegung des Sündenbekenntnisses vor den Nâga's. Gegen den segensreichen Geist, der von dem Sitz der Nâga's und γÑan's ausgeht, haben wir uns vergangen: denn Baum-γñan's haben wir gefällt, Erd-γñan-po's aufgerührt, Stein-γñan's zerschlagen, Felsen-γñan's gespalten; Nâga-bäumen haben wir die Nahrung abgeschnitten, Nâga-schafe haben wir an ihrem Leibe geschlachtet, Nâga-hühner und -gänse in Schlingen gefangen, zahlreiche Kaulquappen aufs Trockene getrieben, Scorpionen die Stacheln ausgerissen, Schlangenleiber zerstückelt, den Bauch von Fischen aufgerührt, die Glieder von Fröschen zerschnitten, die Nâgapaläste zerstört, Quellen in Wassergräben geleitet, Excremente in Teichen angesammelt, die Quell-γñan-po's verstopft: diese Sünden bekennen wir, sühnen wir. Alle den Nâga's zugefügten Schädigungen, die Verunreinigung von Höhen und Schlössern bekennen und sühnen wir. Möchten wir geläutert und rein werden.[1])

1) Mit diesen und den obigen animistischen Vorstellungen, die das Bonpo-sûtra in seinem breiteren Strome der Darstellung ausführlich behandelt, vergleiche man die Anschauungen eines deutschen Romantikers des 19. Jahrhunderts, die im Grunde dasselbe, nur mit ein bischen andern Worten, besagen. Ludwig Tieck lässt sich in seiner Novelle „Der Alte vom Berge“ also vernehmen: „Mein Schatz: Erde, Wasser, Luft, Berg, Wald und Thal sind keine toten, leblosen Hunde, wie Ihr vielleicht meint. Da wohnt, hantiert allerlei, das Ihr so vielleicht Kräfte nennt: das leidet es nicht, wenn ihm die alte stille Wohnung so umgerührt, aufgegraben (vergl. Bonpo-sûtra fol. 70b, 141a!), mit Pulver unter dem Leibe weggesprengt wird; die ganze Gegend hier, meilenweit umher, raucht, dampft, klappert, pocht, man schaufelt, webt, gräbt, bricht auf, wütet mit Wasser und Feuer bis in die Eingeweide, kein Wald wird verschont, Glashütten, Alaunwerke, Kupfergruben, Leinwandbleichen und Spinnmaschinen, seht, das muss Unglück oder Glück dem bringen, der die Wirtschaft und den Spektakel anrichtet,

15a Sechstens: Erklärung der Lehre für die Nâga's. Die Bilder, die man auf die Lehren anwendet, sind folgende: rein, klar und ungetrübt, unerfasslich und unaussprechlich, in Ursachen und Werken tief begründet (eig. in die Erscheinung tretend), wesenlos und ortlos. Hat man mit den Worten: „Derartig sind die Lehren", dieselben auseinander gesetzt, [dann erkläre man] die erhabene Seelenlehre (d. h. die Lehre von der Seelenwanderung).

Ferner [sagte] der Menschensohn[1]) Buddha:

Die Dharmâs sind sämtlich aus Ursachen entstanden.
Den Grund derselben hat der Tathâgata verkündet.
Was sich jenen (näml. den Ursachen) entgegenstellt
(d. h. sie vernichtet),
Auch dieses Wort hat der grosse Çramaṇa verkündet.

Durchaus keine Sünden begehen,
Herrliche Tugenden ausüben,
Das eigene Gemüt völlig bezähmen:
Dies ist Buddha's Lehre.

So spricht man. Namo ratnatrayâya. Oṁ kaṁ-ka-ni kaṁ-
ka-ni. Roca ni roca ni. Krota ni krota ni. Trasa ni trasa ni.
Pratihana pratihana. Sarva karma paraṁvara ni sarva satva nañca
15b ye svâhâ. Mögen die Sünden der Nâga's und Erdkobolde rein
werden. Also spricht man siebenmal.

Siebtens: Bitte an die gÑan-po's um thatkräftigen Schutz. Dem opferrüstenden Gabenspender samt seinem Gefolge möge

ruhig kann es nicht abgehen. Wo keine Menschen sind, da sind die stillen Berg- und Waldgeister, werden sie nun zu sehr gedrängt, denn in gewisser Nähe und Ruhe vertragen sie sich gut mit Menschen und Vieh, rückt man ihnen zu scharf auf den Leib, so werden sie tückisch und bösartig, da giebt's dann Sterben, Erdbeben, Überschwemmungen, Waldbrand, Bergfall oder was sie nur zustande bringen, oder man muss sie hart zwingen, dann dienen sie freilich, aber wider Willen, und je mehr sie einbringen, um so weniger sind sie am Ende gutmütig."

1) Freie, aber vielleicht nicht unpassende Übersetzung von rigs-su skyes, der in der Kaste oder überhaupt in der Familie, unter Menschen geborene, mit Beziehung auf Buddha's vorangegangene Existenz im Tuṣitahimmel, eine Ausdrucksweise, die freilich zunächst aus Çâkyai rigs su skyes oder $_{o}$k'ruṅs „der aus dem Çâkyageschlecht Entsprossene" verallgemeinert ist. S. auch Grünwedel, Buddh. Kunst S. 139.

vollkommner Schutz, vollkommene Hülfe, Ruhe und Glück zu teil werden. • Verderblicher Aussatz und Geschwüre, welche die Nâga's senden, Waffen, Hungersnot, das durch Sehen erzeugte Gift, das durch Denken erzeugte Gift, das durch Atmen erzeugte Gift, das durch Fühlen erzeugte Gift, die Furcht vor den Nâgarâja's, die Furcht vor dem Feuer, die Furcht vor dem Wasser, die Furcht vor dem Winde, die Furcht vor Erdbeben, die Furcht vor zu frühem Tode, ferner die Wirkungen des Windes, die Wirkungen der Galle, die Wirkungen des Schleimes, die Wirkungen der Ansammlungen, die 404 Krankheiten mögen beschwichtigt werden. Aussatz und Geschwüre, Krätze, Beulen, Blattern, Kropf, Verkrüppelung, Lahmheit, die durch angehäufte Stoffe entstandenen, 16a
die vier Krankheiten mögen beschwichtigt werden.

Ferner wiederum Ânanda: Mögen die Nâgarâja's von Zeit zu Zeit Regen herabsenden, möge die Ernte reifen und die Menschenkrankheiten gestillt werden. Ferner mögen gemäss dem von Ânanda gesprochenen Gebet die Nâga's in den Besitz von Schönheit und Farbe gelangen. Mögen die Hungernden der Speise teilhaftig werden. Mögen die Tauben mit den Ohren Töne vernehmen. Mögen die grossen Nâga's einen Gau erwerben. Mögen die in den Objekten der fünf Skandha's ruhenden fünf Wünsche des Begehrens sich gleich Regen herabsenken.

Ferner wiederum Ânanda: Weil ich den Nâga's alle Arten von Obstbäumen dargebracht habe, möge die durch das Fällen der Baum-*ǰ*ñan's eingegangene Schuld abgetragen werden. Weil ich mannigfaltige Blumen dargebracht habe, möge ich in den Besitz von Reichtümern gelangen. Weil ich alle Arten von Arzeneien gespendet habe, möge ich von den durch Wind, Galle, Schleim angehäuften vierhundert Krankheiten befreit werden. Da ich fünf verschiedene Seidenerzeugnisse dargebracht habe, möge ich die Macht erlangen, die Arten der Kleider zu gebrauchen. Weil ich 16b
fünf Arten von Kostbarkeiten dargebracht habe, möge mein Leben lang werden und meine Macht zunehmen. Weil ich mannigfache gute Speisen dargereicht habe, möge ich von den Plagen der Hungersnot und Missernte befreit werden. Mögen die Jahresniederschläge immer zweckmässig verteilt sein; mögen sie (d. i. die Nâga's) das Wasser des Regens von Zeit zu Zeit herabsenden.

Die grossen Nâga's bitte ich hierherzukommen. Die auf der rechten des jenseitigen Berges hausenden bitte ich zu kommen, die auf der linken des diesseitigen Berges hausenden bitte ich zu kommen. Menschenkrankheiten, Viehkrankheiten mögen alle in ihrem Strome gehemmt werden, und dadurch sich glückbringender, herrlicher Segen ergiessen!

Des reinen Werkes von den Hunderttausend Nâga's buntfarbiger Abschnitt in kurzgefasster Darstellung des Hauptsächlichen ist hier beendigt.

Glossar.

karša-pa-ṇi = *S. kârṣâpaṇa.* 4b 1, 13b 1. Balfour, Cyclopaedia of India II 510. Burnouf, Introduction 535. Es kann sich in unserm Falle bei der Heilung von Zahn- und Fingerverletzungen der Nâga's mit K. nur um eine Spende, ein Münzopfer handeln, das die Heilung bewirken soll, den Kranken aus den Klauen dämonischer Mächte loskaufend; diese Erscheinung ist zu erfassen und zu entwickeln aus dem Tulâpurusha der Inder, einem Brauch, den M. Haberlandt in den Mitteilungen d. Anthrop. Gesellsch., Wien, XIX, 3, 1889, 160—164 seinem Wesen und Werden nach eingehend verfolgt hat.[1]) Wird im heutigen Indien eine Schlange getötet, so wird dem Leichnam eine Kupfermünze in den Rachen gesteckt, und derselbe dann verbrannt, Winternitz 257. Geldopfer, namentlich für Ortsgenien, sind in Tibet nicht selten, vergl. z. B. Turner 22, 61; Andrada, Lettere annue 14.

klad-pa. 4a 7. Vyutp. 257a 2 mastaka, ebenso Zamatog fol. 4; dennoch ist das Wort an dieser Stelle nur als „Gehirn" aufzufassen; nur diese Bedeutung des Wortes kennt Desgodins. Roero III 228 ladpà cervello. Vergl. auch Schiefner, Bharatae responsa p. 39, no. 13.

dkar gsum. 5a 2, 11a 2, 14a 5. Wassiljew in Târanâtha II 325.

sku gsuṅ t'ugs. 2a, 6. Im tib. Krâmâ für lus, ṅag, yid. Über diese Dreiheit vergl. della Penna bei Markham 335. Jäschke, Dict. 115b, 259a. Schott, Zur Litteratur des chinesischen Buddhismus, Abh. Berl. Akad. 1873, 56. Hanlon 628 No. 104, 631. Huth, Tsaghan Baišiṅ 48; Geschichte des Buddhismus in der Mongolei II 190, 245. Waddell 145 no. 2. Wenzel § 76, 88. K. Marx JASB LX 1891, 121 no. 64. Die Indien betreffende Litteratur findet man verzeichnet bei L. Scherman, Materialien zur Geschichte der indischen Visionslitteratur 1892, S. 40 no. 1. Die obige Formel wird mystisch durch oṁ, âh, hûm ausgedrückt: Waddell, The

---

1) Vergl. auch Harlez, La religion nationale des Tartares Orientaux Mandchous et Mongols 45.

refuge-formula of the Lamas, IA XXIII 75; Waddell 147, 402, 403; Grünwedel, Ikonographie 131; Rockhill, Diary 67.

skud dmar-po, roter Faden. 4a 5. Wenn es sich 4a 5 darum handelt, Ader- und Serumerkrankungen der Nâga's mit Hülfe roter Baumwollfäden zu heilen, so kann es sich dabei zunächst um keine Sympathiekur oder Suggestivheilung handeln, sondern nur um einen rein äusserlichen, objektiven schamanistischen Zauberakt. Rote Fäden benutzen nämlich die Schamanen Sibiriens in vielen Fällen; in der mongolischen Heldensage von Gesser Chan wahrsagt der Riese wiederholt vermittelst roter Fäden, in Schmidt's Übersetzung 117, 145 etc.; ebenda 135 ist von einem Menschen die Rede, der ein solch ausgezeichneter Zeichendeuter ist, dass er aus seinen roten Fäden ohne den geringsten Irrtum alles weissagt.

Fäden haben im Folklore eine doppelte Bedeutung in ihren zur transscendenten Welt gedachten Beziehungen: entweder bilden sie eine trennende Barriere zur Abwehr von Geistern oder stellen einen Weg zur Verbindung mit ihnen dar, so z. B. bei den Zigeunern Siebenbürgens (Wlislocki, Volksglauben und religiöser Brauch der Zigeuner 1891, p. 33, 158), die in der Johannisnacht einen weissen Faden über einen Fluss spannen, damit die Verstorbenen ihre Angehörigen besuchen können, während das Gegenteil z. B. der die Geister abhaltende heilige Faden der Brâhmaṇen bewirkt, IA XXIII 383 (beachte auch die Hölle T'ig-nag, Wenzel, § 77 und Bastian, Geogr. u. ethnol. Bilder 458). Vergl. im übrigen Rochholtz, Deutscher Glaube und Brauch II 204 („Der rote Faden“); F. Liebrecht, der hegende Faden, Philologus XIX 582; ders., zur Volkskunde, 305—310. In unserm Falle handelt es sich wohl um die Vorstellung, dass die Krankheitsdämonen aus dem Körper des Patienten herausgelockt und zum Abzug auf dem Wege des Fadens gezwungen werden sollen; über eine ganz analoge Vorstellung der Manju vergl. Harlez, la religion nationale des Tartares orientaux Mandchous et Mongols p. 47. Es muss freilich die Möglichkeit offen gelassen werden, dass, da dieses Mittel gerade gewählt ist, die roten Fäden doch eine gewisse, wenn wahrscheinlich auch erst nachträglich construierte, Beziehung zu den Adern darstellen sollen. Dass diese Beziehung das secundäre Element darstellt, wodurch denn auch meine obige Deutung ihre Bestätigung

erhält, dürfte deutlich aus einer Stelle des Oxf. Bon-Ms. fol. 6b erhellen: ras skud dmar po yi grogs moi skyed pa c'ad pa gsos, d. h. durch rote Baumwollfäden sollen die geschnittenen Leiber der Ameisen geheilt werden. In diesem Falle ist doch eine sympathetische Verbindung des Heilenden mit dem zu Heilenden kaum denkbar.

skyabs. klu-la — su mc'i 10a 4. Vergl. zum Ausdruck die bekannte buddhistische Glaubensformel, tib. angeführt von Jäschke, Dict. 26a; hier findet sich aber Sañs-rgyas-kyi etc., wo hier -la steht, ein Unterschied, der recht vor Augen führt, wie die tib. Sprache in ihrer Ankettung ans S. und wie sie im selbständigen Ausdruck ihrer Gedanken denkt. Das Suffix -la, das eine Annäherung an den Gegenstand, ein Ergreifen und Verweilen an dessen Oberfläche bezeichnet (Schiefner, Tib. Studien IV 183), ist hier der örtlichen Anschauung der Sprache entsprechend der obigen Redensart weit adaequater. Local ist auch die Auffassung in: byañ c'ub bar-du skyabs-su mc'i, Münchener Cod. VI fol. 1a 2, wozu man auch ₒJigs med nam mk'a I p. 1, 11 byañ c'ub bar du skyoñs vergleiche. In einem tib. Buche mit dem Titel: bšags pa smon lam rnams bžugs so findet sich die obige Formel auch in der Gestalt: Sañs rgyas la skyabs su mc'io u. s w., und dem Buddha voraus geht noch der Lama, zu dem sich die Wesen allzeit flüchten sollen: sems can t'ams cad dus rtag tu bla ma la skyabs su mc'io.

skyems ₒp'rañ. 5a 2, 14a 4. Wer hier wörtlich übersetzte, würde zu dem Ergebnis gelangen „Felsenfusspfad des Trankes". Der Ausdruck kann aber nur identisch sein mit dem von Jäschke, Dict. 30a, als westtibetisch citierten skyems-dañ, was im Handwörterbuch 30a སྐྱེམས་འབྲང་ geschrieben wird; das dahinter gesetzte Fragezeichen drückt nur einen Zweifel an der Richtigkeit der Schreibung von ₒbrañ aus, der bei einem Dialektworte leicht genug entstehen konnte und die Berechtigung, skyems -ₒp'rañ mit diesem skyems-ₒbrañ zu identificieren, wesentlich verstärkt; die Bedeutung „Branntwein" ist jedenfalls unangefochten. Desgodins kennt den Ausdruck nicht. Vergl. übrigens auch ₒbrañ-rgyas Opfer, Spende von Speisen, und sachlich Wenzel § 5.

skraṅs lhog. 15 b 8. Wörtlich: geschwollenes Geschwür, was ich als Kropf (lba-ba) deuten möchte, der eine in Tibet wie in Centralasien überhaupt weit verbreitete Krankheitserscheinung ist. Vergl. Turner 43; Saunders 97—100; Przewalski 215; T. T. Cooper 304; Széchenyi CXVI; H. Schlagintweit, Reisen in Indien und Hochasien III 289; Littledale 456; Wenzel § 94; Rockhill, Diary 291. Die Bodlejana in Oxford besitzt ein tib. Werk, das von der Heilung des Kropfgeschwulstes handelt, s. Tibetan Mss., Schlagintweit Collection (lithogr.) Nr. 24.

k'a ma nas. 7 b 6. Man möchte sich versucht fühlen, dafür ga-na-bar zu conjicieren; doch scheint es nicht ausgeschlossen, dass k'a-ma hier dialektisch für k'ams gebraucht ist, vermöge der sicher zwischen k'ams und k'a in der Bedeutung von „Teil" obwaltenden Beziehung; vielleicht hat sich aber auch k'a-ma nur provinciell aus k'ams entwickelt, wenn nicht gar anzunehmen ist, das die Lesart des Textes verdorben ist.

k'ron-pa, hölzerner Wasserkanal. 8 a 1. Die Anwendung dieser Bedeutung des Wortes scheint doch verbreiteter zu sein, als Jäschke annimmt, der dieselbe auf Lahûl einschränkt. Dass das Wort hier nicht „Quelle" bedeuten kann, geht aus dem ganzen Zusammenhang der Stelle zur Genüge hervor. Zweifelhaft könnte man an der Stelle 14 b, 6 sein, wo beide Bedeutungen in k'ron-pa denkbar wären. Desgodins, Dict. 121 a, übersetzt: Brunnen. Vyutp. 259 a 1 = S. kûpa, udapâna. yur-ba Wassergraben, Wasserlauf, Wasserleitung. 14 b 6. Ramsay 20: yoora. Vergl. wa. rka und gur c'u (Desg.). Vyutp. 258 b 4 yur-po c'e kulyâ.

Die in hohem Grade entwickelte künstliche Bewässerung des Landes gehört zu den hervorragendsten Erscheinungen tibetischer Kultur. „Bewässerung, die man gut in Tibet versteht, wird in ausgedehntem Masse betrieben," bemerkt Rockhill, Notes 711; „unter den Tibetern des nordwestlichen Kan-su wird Wasser auf beträchtliche Entfernungen durch Thäler in Rinnen gezogen; diese sind in Baumstämmen eingegraben, die durch ein leichtes Gerüst gestützt werden; dieses System findet man auch in vielen Teilen des südlichen Tibet." (S. a. Rockhill, land 135, 153; Tibet 65; diary, Index v. irrigation.) Der künstlichen Bewässerung geschieht in der Geschichte zum ersten Male Erwähnung unter der

Regierung des noch in halbmythisches Dunkel gehüllten Königs Bya-k'ri oder sPu-de-kuṅ-rgyal (Huth, Geschichte des Buddhismus in der Mongolei II 5), aus dessen Zeit erzählt wird, dass Seen in Kanäle (yur) geleitet und Brücken über die Flüsse geschlagen wurden (Schlagintweit, die Könige von Tibet 836, im Text fol. 14b 2: rgya mts'o yur la draṅs nas c'u la zam pa ₒdzugs), was in unmittelbarem Zusammenhange mit der kurz vorhergehenden Nachricht steht, dass man mit Hülfe durchbohrter Hölzer[1]) Pflüge und Nackenjoche herstellte, je ein Paar auf dem Nacken zusammenlegte und so die Ebenen in ihrem Boden aufwühlte. Das Bodhimör fügt hinzu, dass vor der Zeit dieser Könige in Töböt kein Feldbau, sondern nur Viehzucht getrieben worden sei (Schmidt, Sanang Setsen 318). Auch König Sroṅ btsan sgam po liess die schädlichen Bergwässer in Behälter sammeln und durch Kanäle ableiten, s. Köppen II 65. Die bei Schlagintweit, Könige von Tibet 857 unter König bLa-c'en von La-dags vorkommende „Zurichtung der drei Seen von Gangs-ri für die Bewässerung von 500 Feldern" ist fern zu halten, da die dem Texte gar nicht entsprechende Übersetzung durchaus unbefriedigt und die Lesart des Textes so dunkel und wahrscheinlich so entstellt ist, dass es unmöglich ist, einen vernünftigen Sinn herauszulesen. Zwei Arten der Bewässerung sind zu unterscheiden: die eine, bei der das Wasser aus Flüssen oder Seen unmittelbar in Gräben (yur-ba) abgeleitet wird, die andre, bei der dasselbe vermittelst aus Holz verfertigter Kanäle geschieht (k'ron-pa); letztere dienen ausser dem Zweck der Feldberieselung auch als Wasserleitung für den Gebrauch der Menschen. Turner hat beide Methoden in Bhûtan kennen gelernt und kurz beschrieben. „Die Bhûtaner leiten", sagt er p. 46 seines Reisewerkes, „wenn der Regen ausbleibt, die kleinen von den Gebirgen herabströmenden Bäche auf ihre Felder". Auf dem Wege vom Dorfe Gygugu nach Murichom, der über das Gebirge hinläuft, fand der Reisende an den Seiten Wasser auf weite Strecken durch hohle Bambusröhren geleitet, um seinen Durst zu stillen (p. 23).

1) šiṅ la bug pa p'ug nas nachdem man in Holz Löcher gebohrt hatte. Schlagintweit hat die Stelle missverstanden. Die hier beschriebenen Werkzeuge scheinen eben dieselben zu sein wie die noch heutigen Tages in Tibet beim Ackerbau üblichen, s. dar. Rockhill, Notes 711, Bonvalot 341.

In der Umgegend von Tassisudon[1]), der Hauptstadt von Bhûtan, traf er Wasserleitungen, die aus hohlen Bäumen bestehen, längs den jähen Bergwänden auch über Thäler fortgeführt sind und sich über zwei Meilen erstrecken (p. 49). Nach Moorcroft (355) werden bei der Stadt Dhumpu die Felder durch Kanäle bewässert, die aus einem Bache, und zwar nahe an dessen Quelle, hergeleitet werden. Shipki, ein grosses Dorf im Distrikt von Rong-chúng, wird durch Ströme bewässert, die von den Gletschern und Schneebetten nach dem südwestlich gelegenen Kúng-ma Pass künstlich dahin geführt werden (A. Wilson 191). In Spiti werden im Sommer die Felder durch künstliche Kanäle bewässert, deren Wasser aus den Gebirgsströmen herstammt (ders. 244). Vergl. auch A. Campbell, Itinerary from Phari in Tibet to Lhasa, JASB XVII 260, Przewalski 214. Auch das zum Treiben eines Schaufelrades dienende Wasser wird in einem ausgehöhlten Baumstamme geleitet, wie Bonvalot p. 427 gelegentlich der Beschreibung einer Wassermühle mitteilt.

Diese Feldbewirtschaftung verdiente, einmal zum Gegenstand einer eingehenden kulturhistorischen Monographie gemacht und vor allem im Zusammenhang mit den analogen Erscheinungen in China, Turkestan und Nordindien erörtert zu werden. Über das Tarimbecken und das Land von Bochara liegen schon Nachrichten in den Reisen der chinesischen Pilger vor; vergl. Julien, voyages II 2; Neumann, Pilgerfahrten 161; über die gegenwärtigen Zustände am Tarim s. Bonvalot 101.

Im Zusammenhang mit der ganzen Frage ist zu vergleichen Henri Moser, l'irrigation en Asie centrale. Étude géographique et économique. Paris, société d'éditions scientifiques 1894; ders., l'irrigation ancienne dans l'Asie centrale in: Bibliothèque universelle et Revue suisse LXII, 68–94.

gur-gum, Safran. 3b 2, 4b 4, 13b 7. Auch gur-kum (Jäschke, Desgodins); kur-kum (Ramsay 140; Desgodins; Rockhill, land of the lamas 110). Mong. gurgum: Schmidt, Mong. Wörtb. 208b; Kowalewski III 2654b, ebenso Pallas, Sammlungen I 169. Synonyme: k'a-c'e skyes, offenbar in Anlehnung an S. kaçmîrajanman, kâçmîrî, kaçmarî, kâçmîra. Die poetischen Bezeichnungen s. bei

1) tib. bKra-šis-c'os-groṅ.

Desgodins 151. dri nach Csoma; vielleicht auch le-brgan, leb-rgan (s. d.). Roero hat in seinem Wörterverzeichnis (III 255) kesser, gièsser zafferano, jedenfalls nur in begrenzter lokaler Anwendung, die sich wahrscheinlich auf Ladâkh und Nachbargebiete beschränkt; dieselbe ist leicht zu verstehen, da kesara Staubfaden, insbesondere der Lotosblüte, bedeutet, und beim Safran ausschliesslich der Stempel der Blüte in Betracht kommt; im Gujerâtî heisst Safran kesir, IA VIII 113; vielleicht wird unter diesen Namen auch nur eine ganz bestimmte Art des Safrans verstanden.

Schwerlich kann tib. gur-gum aus S. kuṅkuma abgeleitet werden, wie z. B. L. Feer, Introduction 504 no. 1, meint, der statt gur-gum lieber guṅ-gum schreiben will; diese Annahme ermangelt aber jeder thatsächlichen Berechtigung. Welches auch die Entstehung von kuṅkuma sein mag, die zu untersuchen hier nicht der Ort ist, die tibetische Benennung des Safrans kann aus lautlichen — und wie sich zeigen wird, historischen — Gründen damit in keine direkte Parallele gesetzt werden, sondern schliesst sich vielmehr einer Gruppe von Namen an, die dem semitischen Sprachenkreise angehören und sich von da weiter östlich nach Iran verbreitet haben. Die Heimat des Safrans ist bekanntlich Kleinasien (Leunis, Synopsis der Pflanzenkunde II 779, bes. V. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland u. Italien, 6. A. 1894, 255—61). Hebräisch heisst der Safran כַּרְכֹּם karkôm: Gesenius, Handwörterbuch üb. d. alte Test., 11. A., 404; Siegfried u. Stade, Hebr. Wörtrb. 299b; Levy, Neuhebr. u. chald. Wörtrb. II 405; Brokelmann, Lexicon Syriacum 166b. Davon griech. *κρόκος*, Hehn 257; Prellwitz, Etymologisches Wörtrb. d. griech. Sprache 164. Zu karkôm tritt assyrisch karkuma, armenisch k'rk'um, persisch karkum, Hehn 261 no. 2. Gehören die tibetischen Formen kurkum, gurkum, gurgum nun nicht offenbar in diese Reihe, stehen sie den semitisch-iranischen Benennungen mit dem inlautenden r nicht weit näher als dem indischen kuṅkuma?

Die Geschichte des Safrans scheint diese linguistische Thatsache zu bestätigen; wir wissen nichts von einem indisch-tibetischen Safranhandel, weder aus alter noch neuerer Zeit, vielmehr nur von dem Umstand, dass Tibet's Safranbedarf aus den Ländern des

Westens, vor allem aus Kaçmîr gedeckt wird, Ganzenmüller, Tibet 77; Moorcroft 366; Rockhill, land of the lamas 282; derselbe, ibid. 110, unterscheidet als zwei Varietäten k'a-c'e shakama und kurkum; ders., diary 67. Bei Rockhill, Tibet 274, wird seltsamer Weise unter den Erzeugnissen von Lhasa auch tibetischer Safran erwähnt; wie diese Notiz des chinesischen Autors aufzufassen, lässt sich einstweilen nicht feststellen. Die Untersuchungen über diesen bedeutsamen Gegenstand sind leider noch sehr erschwert, teils durch den Mangel an Quellenschriften, teils durch ungenügende und unzuverlässige Angaben von Reisenden und andern Autoren; völlige Klarheit ist schon deshalb ausgeschlossen, weil die meisten die verschiedenen Arten des Safrans nicht unterscheiden und sich auch noch andre gröbliche botanische oder sprachliche Verwechslungen gestatten. Eitel 80 ist im Irrtum, wenn er kuṅkuma für Curcuma longa oder aromatica hält; kuṅkuma ist Crocus sativus L. und gehört zur Familie der Irideae; Curcuma longa dagegen, die zu den Zingiberaceae oder Amomeae zählt, heisst S. haridrâ, tib. skyer-pa, die sog. Gelbwurz, der nach Ghosha 231 die Hindus religiöse Verehrung zollen.

Über den indischen Safran s. Hunter 584, 679, die sehr wertvollen Nachrichten von Hiuen-Tsang bei Julien, Voyages II 40, 131 und von J-Tsing, translated by J. Takakusu 128 u. no. 1, die Angaben des Periplus Maris Erythraei, über medicinische Verwendung Hoernle, The Bower Manuscript, part I 13 u. no. 14. Über die Sage von der Anpflanzung des Safrans in Kaçmîr s. Csoma, Analysis 92; Wassiljew 43 no. 1; Târanâtha I 9, 21 II 13. Zur Ökonomie des Safrans in Kaçmîr: Th. Thomson, Western Himalaya and Tibet, London 1852, 455.

mi-dge bcu. 2b 6. Dharmasaṁgraha LVI.

dgos ₒdod. 3b 5. s. die Erklärung von Jäschke, Milaraspa 551.

rgya-spos. 14a 3. Vyutp. 273a 4 im Verzeichnis der Arzneien: tagaram Tabernaemontana coronaria. Eitel 168. Dagegen Vyutp. 277a 1 unter den Räucherwerken = vâyanam.

rgyu sbyor yon-gyis bdag-po. 2b 4; — — *yon-gyi* — 3b 6; 5b 7; 15b 1. Bonpo-sûtra 74a 3 und wiederholt in den Lond. Bonfr. yon-gyis bdag-po ist gleich dem gewöhnlichen dissyllabisch contrahierten yon-bdag Gabenspender, worüber Jäschke, Milaraspa 550

zu vergleichen ist. rgyu in seiner Grundbedeutung: Materialien, Stoffe d. h. hier solche, die zur Veranstaltung des Opfers erforderlich sind, eine Anwendung, in der es sich nahe mit rdzas berührt; von einem gemeinsamen Punkte ausgehend haben sich beide Wörter trotzdem auf zwei verschiedenen Linien weiter entwickelt, rgyu nach abstrakt-philosophischer Richtung, rdzas sich mehr und mehr sinnlich vermaterialisierend, jenes sich zur Philosophie und der philosophisch begründeten Medicin, dieses sich zu den Naturwissenschaften schlagend, wie es denn z. B. in der chemischen Litteratur des bsTan-$_{c}$gyur als Terminus technicus für die ein chemisches Gemenge (goṅ-bu) bildenden Componenten oder Ingredienzen erscheint.

sgrib-pa. 5 b 4, 15 a 8. Im letzten Falle in der gewöhnlichen Bedeutung „Sünde". 5 b 4 dagegen fasst das Wort die im vorhergehenden aufgezählten verschiedenen Arten der Furcht der Nâga's zusammen und ist daher der Ausdruck für die Widerwärtigkeiten, die ihnen begegnen, die „dunkeln" (grib) Punkte in ihrem Leben; sgrib-pa lässt sich dann genau durch „Schattenseiten, Nachtseiten" wiedergeben. Vergl. Huth, Geschichte des Buddhismus in der Mongolei II 85 no. 11.

ṅaṅ-pa. ṅur-ba. Stets in der Verbindung ṅaṅ ṅur maṅ-po 7 b 3, 7 b 6, 8 a 1, 8 a 5, 8 a 7, 8 b 2, 8 b 4, 8 b 8, 9 a 3, 9 a 7, 10 a 5. Über ṅur-ba s. Schiefner, Bharatae responsa p. 41 no. 141. Wilde Enten und Gänse bevölkern in gewaltigen Scharen die Seen und Flüsse von Tibet, wie die Berichte zahlreicher Reisender darthun; della Penna bei Markham 317, Bogle bei Markham 131, Gutzlaff 201, H. H. Wilson I 313, T. T. Cooper 226, Bower 27, Roero II 93; Przewalski 226/7, 263; Moorcroft 340; Cunningham JASB XVII 226. Strachey ib. 144.

Wildenten und Wildgänse spielen in der Poesie Ostasiens eine grosse Rolle, so schon im Ši-king, vergl. die Übersetzung von Victor v. Strauss 1880, p. 203, 249, 291, 417, nicht minder in den Volksliedern der Mongolen, vergl. z. B. Posdnejew, Proben der Volksliteratur der mongol. Stämme I, Pet. 1880, das zweite Lied, C. Stumpf, Mongolische Gesänge, Viertelj. f. Musikwiss. III 1887 S. 300 und die schöne Stelle in der Inschrift von Tsaghan

Baišiṅ her. v. Huth S. 21, v. 88—92; vergl. auch die Note in Wilson's Ausgabe des Meghadûta, 3. ed., S. 74.

ṅos bzaṅ. 8a 4. Man denke an die Vorstellung von den vier Seiten des Sumeru, die in der Regel als aus Gold, Krystall, Silber und Saphir bestehend bezeichnet werden, Köppen I 232.

mṅar γsum. 5a 2, 11a 2, 14a 5. Es sind darunter ka-ra, bu-ram, sbraṅ-rtsi zu verstehen.

rṅo-rgyus. — *bya-bal* 3b 1, 4a 4. rṅo rgyus ist ein paralleler Ausdruck zu bya bal ‚Flaumfedern'; da sich nun rgyus und bal entsprechen, — über die Deutung von rgyus kann ja, da es sympathetisches Heilmittel zu klui rgyus-pa ṅams-pa ist, kein Zweifel herrschen —, so möchte man, um den Parallelismus zu vervollständigen, in rṅo einen dem bya analogen Begriff suchen, d. h. irgend eine Tierbezeichnung; es wäre dann an rṅa boṅ ‚Kamel' zu denken, ein Wort, das in die Composition als rṅa eintritt. Noch näher läge es aber, rṅo als ein Mittelglied (in lautlicher Hinsicht) zwischen rṅa-ma ‚Schwanz, Yakschwanz' und rṅog ‚Mähne' aufzufassen, so dass es die Bedeutung tierischer Haare überhaupt annähme oder sich speciell auf die Haare einer bestimmten Art (Pferd, Yak, Kamel) beschränkte.

Zu rṅo, rṅa, rṅog s. Schiefner, Tib. Stud. bes. S. 346; Schlagintweit, Sureç. 48 no. 309.

sṅon-mo. *neu-siṅ de ni* — 7b 3, 8a 3 (sṅon-po), γya ri de ni sṅon-po 8b 6, γyu mts'o (s. γyu u. ma-dros-pa) sṅon-po 8b 7, 9b 2 (sṅon-mo). spog-sṅon s. v. spog. Über die Doppelformen sṅon und sṅo s. Waddell, The Buddhist cult of Avalokita 66.

Eine psychologische Verwandtschaft besteht zwischen dem deutschen „grün" und dem tib. sṅo-ba „grün". „Grün" gehört zur Wurzel grô wachsen, grünen und bezieht sich also ursprünglich auf die Pflanzenfarbe: Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 5. A., 147; Heyne, Deutsches Wörterbuch I 1261; Veckenstedt, die Farbenbezeichnungen im Chanson de Roland und in der Nibelunge Not, Z. f. Völkerpsych. XVII 163. Ebenso tib. sṅo-ba, sṅod-pa grünen, sprossen und sṅo Pflanze, Kraut, Gemüse, daher sṅo als Adj. grün, wenn es sich um Pflanzen handelt: Desgodins Dict. 287b (vergl. Wundt, Grundriss der Psychologie S. 75), während ljoṅs Thal, Distrikt eher als eine secundäre Ab-



leitung von ljaṅ-k'u grün erscheint denn umgekehrt; ljaṅ diente, aus dem Zusatz k'u ‚Saft, Flüssigkeit' zu schliessen, wohl ursprünglich zum Ausdruck des Chlorophylls. Grün ist nach Bonvalot 425 eine der Nationalfarben der Tibeter; die übrigen sind rot und gelb. Vergl. übrigens japanisch aoi ‚blau und grün', aomono ‚Gemüse'; Castrén, Koibalische und Karagassische Sprachlehre S. 97 kôk, kuk 1) blau 2) grün, ebenso im Jakutischen, Tschuwaschischen u. Çagataischen (s. Vámbéry, Çag. Sprachstudien S. 330 b). Dazu H. Magnus, Über ethnologische Untersuchungen des Farbensinnes S. 9, 10, 11, 18 ff., 32. Bastian, Geogr. u. ethnologische Bilder S. 128.

Die Bedeutungen von sṅo-ba, sṅod-pa ‚segnen, weihen' scheinen mir auf sṅo ‚grün', also auf ein ‚grün machen, grünen lassen', zurückzugehen; ebenso wäre in Erwägung zu ziehen, ob nicht vielleicht auch sṅon ‚früher, zuerst, Anfang' in letzter Linie auf sṅon = ‚grün' zurückzuführen ist. Das Beginnende, Sprossende, Wachsende, Jugendliche, Kräftige fassen Sprache und Dichtung häufig als ein Grünen auf. So lässt Voss in der Übersetzung der Ilias (VII 132) den Nestor sagen: „Wenn ich, o Vater Zeus, und Pallas Athen' und Apollon, grünete so wie einst." Vergil spricht von einer juventa viridis und Horaz drückt das schlichte juvenes dum sumus poetischer durch ein dum genua virent aus. Und ähnlich Schiller in der Braut von Messina I 8, 902: „Bleibe die Blume dem blühenden Lenze, scheine das Schöne! Und flechte sich Kränze, wem die Locken noch jugendlich grünen." Rückert (Ges. poet. Werke XII S. 301) dichtet: „Nie welken lass' er dir noch bleichen Des Lebens frisch' und grüne Lust." Tasso, Gerusalemme liberata VII 61 hat: „Il buon Raimondo, che in età matura Parimente maturo avea il consiglio, E verdi ancor le forze . . ." und in seinem Sonett auf Lucrezia: Or la men verde età nulla a te toglie die weniger grüne Zeit d. h. der Herbst des Lebens raubt dir nichts von deiner Schönheit, womit man Dante, Purgatorio III, 133 vergleiche: Per lor maladizion sì non si perde, Che non possa tornar l'eterno amore, Mentre che la speranza ha fior del verde, was der alte Commentator Daniello da Lucca treffend erklärt: Quando per non esser ancor giunto al fin della vita, non si ha perduto la speranza di potersi pentire. Das Neue, Anfangende, Frische bezeichnet grün in folgenden Beispielen. Though yet of

Hamlet our dear brother's death the memory be green (Shakespeare, Hamlet I 2, 1), woran sich Schiller's Fiesco II 17 anschliesst: „Unsere Bekanntschaft ist noch grün, aber meine Freundschaft zeitig."

lcog-la. rgya-mts'al — 3a 8, 4a 4. Ein Wort lcog-la ist unbekannt, Jäschke citiert nach Schmidt ein mit Fragezeichen versehenes mts'al-lcogs-pa klarer Zinnober, was aber wenig sinnreich ist und kaum die volle Bedeutung des Begriffes sein kann. 143 a hat Jäschke, Dict., ein Wort cog-la-ma ein Mineral (?), Desgodins Dict. 296a médecine minérale. Ich möchte vermuten, dass dieses Wort mit lcogs-pa „sich bewegen, zittern", in Zusammenhang zu bringen ist und eine Bezeichnnng für das Quecksilber darstellt, was ja im Zusammenhang mit Zinnober dadurch ein besonderes Gewicht erhält, dass Zinnober nichts anderes als oxydiertes Quecksilber ist; wenn Zinnober als Arznei für Blutkrankheiten bezeichnet wird, wozu es natürlich wegen seiner roten Farbe erwählt ist, so könnte in diesem Zusammenhang die Bedeutung des Quecksilbers als sympathetisches Mittel in seiner flüssigen Eigenschaft gesucht werden. Es muss jedoch betont werden, dass diese Erklärung von lcog-la gewagt genug ist und vielleicht nicht einmal als besonders glücklich bezeichnet werden kann. Möglicherweise könnte lcog nichts anderes als ein Schreibfehler für lcags ‚Eisen' sein oder gar unter der Annahme seiner Existenzberechtigung mit diesem Worte in enger verwandtschaftlicher Beziehung stehen. Über Zinnober als Heilmittel s. Garbe, die indischen Mineralien Nr. 57.

lcoṅ-se lcoṅ. Von Gänsen und Enten 7b 3, 7b 6, 8a 1, 8a 5, 8a 7, 8b 2, 8b 4, 8b 8, 9a 3, 9a 8, 10a 5. Ein bisher unbekanntes Wort. Ob verwandt mit lcogs-pa?

Über die eigentümliche Wortbildung, die bisher fast ausschliesslich an Adjektiven beobachtet war, s. Foucaux, Grammaire § 39; Schiefner, Tib. Studien III 383.

Andere Beispiele sind: šigs-se šigs, lhabs-se lhabs.

c'u-bran. 11b 1. Vyutp. 258b 4 c'u p'ran kunadî (wofür auch kunadikâ) ein unbedeutendes Flüsschen. Vergl. ri-p'ran im Ggs. zu ri-rab 12a 4. Jäschke, Dict. 381a, notiert c'u-bran Glr. und mts'o-bran mit zwei Fragezeichen ohne Angabe einer Bedeutung. Im Handwörterbuch 386a hält er die Ausdrücke entweder für ver-

schrieben oder zusammenhängend mit einem bei Târanâtha vorkommenden bran-pa ausgiessen; ersteres lässt sich nicht aufrecht erhalten, wenn ein anderer unabhängiger Text dieselbe Schreibart bringt; letzteres ist viel zu gesucht und gar nicht zu begründen. Die Sache ist aber weit einfacher: bran heisst Diener, Sklave; c'u-bran, wörtlich: Diener eines Wassers, eines Flusses, ist eben ein Nebenfluss, der dem Hauptstrom Tribut darbringt oder Sklavendienste leistet. Dieses bran ist sicher mit p'ran, p'ra-ba, p'ra-mo verwandt, denen sämtlich die Bedeutung des Untergeordneten, Unbedeutenden, Nebensächlichen zu Grunde liegt; in diesem Sinne ist c'u-bran oder c'u-p'ran einfach ein Wässerchen (Desgodins: rivulus). Der Ausdruck findet sich in der gleichen Schreibung auch Lond. Bonfr. fol. 230a, 3.

c'u-mig. 11b 1, 14b 7. Vyutp. 258b 4 utsa Quelle, Brunnen. Mit diesem bildlichen Ausdruck könnte das hebräische עין a'in verglichen werden, das Auge und Quelle bedeutet. „Wie des Menschen Antlitz vom hellen Auge“, bemerkt dazu Baudissin in seinen Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Heft II 1878, p. 148, „so wird die Landschaft belebt vom klaren Quell — doch mag auch das Bild des thränenden Auges hier vorliegen. Der dem Erdreich aus eigener Kraft entströmende Born heisst bei den Hebräern „lebendiges Wasser“ im Gegensatze zu dem stehenden Wasser der Cisternen.“ Nachträglich ersehe ich, dass bereits Schott (Altajische Studien I, Abh. d. Berl. Akad. 1859, p. 590) im Anschluss an das finnische silmä ‚Auge‘ und ‚Quellader‘ jene tibetisch-hebräische Parallele gezogen hat.

Derartige Verbindungen sind übrigens gemein-indochinesisch, am häufigsten heute wohl noch im Siamesischen (Beispiele bei Wershoven, Lehr- und Lesebuch der Siam. Sprache p. 41) und sind nicht selten in malaischen Sprachen (vergl. matahâri).

c'om-rkun. — gyis ₒjigs-pa 5b 3. Vyutp. 269b 4 caura, daher als Synonymkompositum zu fassen. Von Diebes- und Räuberbanden, die in Tibet hausen, wissen die Reisenden ältester und neuester Zeit zu berichten. „Auf allen Seiten sind unzählige Abgründe“, erzählt der chinesische Pilger Song-yun-tse (Neumann, Pilgerfahrten 160) vom westlichen Tibet, „das ärgste aber sind die Diebesbanden, die sich in den grösseren Pässen, Schluchten und Höhlen aufhalten

und sich wie wahre Barbaren betragen.“ Gutzlaff 202 spricht von mehreren Stämmen, die es sich zur besonderen Aufgabe setzen, die Karawanen auszuplündern. Vergl. auch Ramsay 61 v. highwaymen.

mi-mjed. 1b 2. *stoṅ-γsum* — 11a 8. Die Wörterbücher von Csoma, Schmidt und Jäschke sind sämtlich über diesen Terminus falsch unterrichtet. Csoma Dict. 142 übersetzt mjed-pa: the state of being subjected to, obnoxius und mi-mjed-pa: not obnoxius to, not subjected to. Jäschke, Dict. 174a giebt zwar für mi-mjed richtig die Bedeutung „Welt, Universum nach buddhistischen Vorstellungen“ an, erklärt aber den Begriff durch „frei“ im Gegensatz zu mjed-pa, was nach Zamatog gleich Sanskr. saha leidend, unterworfen sein soll. Diese Ausführung kann schon deshalb unmöglich richtig sein, weil die Auffassung der Welt als „frei, nicht leidend“ mit jeder buddhistischen Anschauung in grellem Widerspruch stände. Schon Burnouf, Introduction 533, hatte die Csoma'sche Übersetzung verbessert, wenn er bemerkte: „Mi-mjed est traduite dans nos dictionnaires tibétains par ‚qui n'est pas sujet, qui n'est pas soumis‘ (Csoma), et par ‚non soumis, indépendant‘ (Schmidt). Cette expression vague manque de la précision nécessaire, et les mots ‚qui n'est pas soumis‘ doivent être entendus dans le sens de ‚qui souffre, qui endure sans céder‘.“ Zur Klärung der Sache trägt vor allem bei Vyutp. 248a, 3, wo der Ausdruck mi-mjed-kyi ₒjig-rten-gyi k‘ams durch sahâlokadhâtu für sahalokadhâtu (vergl. PW. von sahâ mit der Bemerkung, dass auch sahâ lokadhâtu geschrieben wird. Die Ableitung von sahâ „Erde“ scheint dem späteren Buddhismus jedoch nicht mehr im Bewusstsein gewesen zu sein.) wiedergegeben wird, eine Gleichung, die bereits Csoma nicht unbekannt war (As. Res. XX 468). Aus derselben geht zweifellos hervor, dass nicht mjed, wie Jäschke meint, sondern umgekehrt mi-mjed gleich saha zu setzen ist; (nachträglich konnte ich aus Desgodins' Dict. 351, der sonst nichts neues unter diesem Stichwort vorbringt, konstatieren, dass derselbe mjed = ₒjig-rten mundus setzt) dieses saha kommt in dem Sinne von sahaloka oder sahalokadhâtu auch als selbständiges Wort vor, s. Eitel 134a, von ihm erklärt als Welt des Leidens, der bewohnte Teil jedes Weltalls und in drei Welten geteilt (trailokya = tib. k‘ams gsum), beherrscht von Sahâṁpati = Brahmâ (tib. mi-mjed-kyi bdag-po Bur-

nouf 533); über letzteren vergl. Köppen I 256, Hardy Manual 44, 57, Monier-Williams 211, Edkins 214. Von Csoma (As. Res. XX 468)[1]) wird saha auch als Provinz von Çâkya t'ub-pa bezeichnet, in Übereinstimmung mit einer Stelle in einem chinesischen Sûtra bei Beal, catena 16, der im übrigen den Begriff durch ,collection of worlds known as a great Chiliocosm' erklärt. Edkins hat saha i. e. the present race of mankind, was den Begriff nur halb wiedergiebt; am ausführlichsten und besten ist derselbe definiert bei Bunyiu Nanjio l. c. 112: „Diese Welt Sahâ (im Gegensatz zu dem vorher geschilderten reinen, freien Lande [also tib. mjed! doch noch nicht belegt] der westlichen Welt des Buddha Amitâbha) ist die Wirkung der Handlungen aller Wesen, so dass sogar solche, die hier nicht geboren zu werden wünschen, auch in sie zu kommen gezwungen sind. Diese Welt heisst der Pfad des Leidens, weil sie voll ist von allen Arten von Leiden, wie Geburt, Alter, Krankheit, Tod u. s. w.“ Dem südlichen Buddhismus ist das Wort fremd, ebenso sahaloka und sahalokadhâtu (Childers 413 v. sahampati). Manche schreiben sarvalokadhâtu, so Waddell 22, eine Bezeichnung, die nach Beal, catena 16 die alten Sûtra's gehabt hätten; s. a. Kowalewski II 1338 a.

Endlich kann ich nicht umhin, über die Entstehung der bisher unerklärten Schreibungen sava, saba u. a. für saha eine Vermutung zu äussern, die vielleicht zugleich geeignet sein dürfte, ein Streiflicht auf das rätselhafte tibetische Wort mi-mjed zu werfen. Schon Burnouf, de l'expression Sahalokadhâtu (Introduction 531—533) hat jene von Rémusat, Schmidt (im Sanang Setsen), Troyer gebrauchten Bezeichnungen einer ausführlichen Erörterung unterzogen, ohne einen Grund für diesen seltsamen Irrtum aufzeigen zu können. Der oben aus der Vyutpatti angeführte Ausdruck mi-mjed ₒjig rten-gyi k'ams wird nicht wie in jener durch sahalokadhâtu, sondern སཔལོཀདྷཱཏུ sapalokadhâtu in Schiefner's Buddhistische Triglotte fol. 23a, 2. Reihe, wiedergegeben. Sapa heisst nach Boehtlingk „Penis“, und da es im Tibetischen ein Wort mje „Penis“, (Desgodins, Dict. 350 ,urethra') giebt, dessen Aussprache der von mjed (= mje') ganz gleich ist, so liegt doch die Annahme sehr

1) S. a. Feer, Analyse 454.

nahe, dass der Tibeter, mag es nun ein Bearbeiter oder ein Abschreiber gewesen sein, bei mi-mjed an mje gedacht, und entweder, weil er wirklich einen Zusammenhang zwischen beiden Wörtern suchen zu müssen glaubte, oder, was wahrscheinlicher zu sein scheint, auf Grund eines obscönen Calembours, eines vielleicht fliegenden Mönchswitzes das ursprüngliche saha in sapa verwandelt hat. Nur von tibetischer, nicht von indischer Seite kann diese Änderung ausgegangen sein, da sapalokadhâtu gar keinen vernünftigen Sinn hat und eben nur vom Tibetischen aus ein Anlass zu einem Wortspiel vorliegen konnte. Dass an dieser Stelle kein Druck- oder Schreibfehler vorliegt, geht zunächst aus der beigefügten mongolischen Transcription des Wortes mit mong. b hervor, die sapa-, saba-, sawa- gelesen werden kann; es ist nicht unmöglich, dass die Lesung des Wortes diese drei Phasen nach einander durchlaufen hat; sicher ist die Media b ursprünglicher als w, denn schon Schmidt bemerkt in seiner Ausgabe des Sanang Setsen p. 301 Note 8, dass sich neben sawalokadhâtu auch sablokadhâtu findet, wie denn auch Edkins, Chinese Buddhism zweimal, p. 209 und 214 saba für saha schreibt. Allein diese Thatsache könnte hinreichen, um die von Schmidt, Mongolisch-deutsch-russisches Wörterbuch p. 339a gegebene Identifikation mit sarvalokadhâtu zu widerlegen. Dazu kommt, dass sich innerhalb des Mongolischen ein solcher Wandel wie von sarva zu sava nicht nachweisen lässt, dass keine Notwendigkeit aus phonetischen Gründen zu diesem Übergang vorliegt, im Gegenteil, dass kein Laut des Sanskrit[1]) sich mit derartig constanter Gleichmässigkeit im Mongolischen, im Ostmongolischen wie im Kalmükischen, erhalten hat als gerade r, ein Laut, der niemals im Anlaut echt mongolischer Wörter vorkommt (Schmidt, Philologisch-kritische Zugabe zu den zwei Mong. Originalbriefen der Könige v. Persien Argun und Öldshäitu, Pet. 1824, p. 10, Note; Radloff, Phonetik d. nördl. Türksprachen § 126; Huth, Note prél. sur l'inscription de Kiu-Yong Koan, Journ. As. 1895, Extr. p. 10), aber trotzdem stets im Anlaut von Sanskritwörtern beibehalten wird: so in sehr bemerkenswertem Gegensatz zu oros Russe oder Arincin Turji, Titel

1) Über indische Lehnwörter im Mongolischen im allgemeinen vergl. auch Schmidt, Forschungen 189; Grünwedel, Buddh. Kunst 161.

auf den Münzen des Gaikhatu, = tib. rin c'en rdo rje (St. Lane-Poole, the coins of the Mongols in the Brit. Mus. p. XLVII) z. B. raksas = râkṣasa, Rakhuli = Râhula (Schmidt, Dzanglun XIX) rasiyan = rasâyana = tib. bcud-len (s. dar. Schmidt, Mong. Gram. S. 157 no. 9). Werden Sanskritwörter auch noch so sehr im Mongolischen verändert, so bleibt auch im Inlaut r stets erhalten: birid = S. preta: Kowalewski II 1153; Širabasun = Çrâvastî; ocir = S. vajra: Jülg 150; buchâr = S. vihâra: Jülg 168; bivañ-ghirid = S. vyâkaraṇa: Jülg 166; amiri oder amara = S. âmra, Mangobaum: Jülg 139 oder batir = pâtra. Folgt aus diesen Thatsachen schon zur Genüge, dass sap [b, v]-a nicht aus sarva entstanden sein kann, so kommt noch hinzu, dass in der mongolischen Litteratur auch der Ausdruck sarvalokadhâtu vorhanden ist und also neben jenen andern Bezeichnungen herläuft, wie aus den Anführungen bei Kowalewski II 1338a und Jülg 219 hervorgeht, wo Schiefner in dem sarvala der stereotypen Redewendung des Siddhi Kûr mit Recht ein sarvaloka vermutet hat. Bedenkt man endlich, dass die mongolische Schrift keine Bezeichung für p hat, dass indisches p in der Regel durch b transcribiert wird, nimmt man nicht, was freilich nur selten geschieht, seine Zuflucht zu den schwerfälligen Charakteren des Galikalphabetes (J. J. Schmidt, Grammatik der mongolischen Sprache, Taf. zu S. 5), so dürfte es nach alledem vielleicht angezeigt erscheinen, sich die Entstehung der Wörter saba und sava im Anschluss an das sapalokadhâtu der Triglotte vorzustellen, was diese selbst ja direkt durch ihre genaue mongolische Umschreibung dieses Wortes (s. oben) an die Hand geben.

Aus der Stellung mi-mjed ₒdzam-gliṅ ₒjig-rten[1]) geht hervor, dass ersteres den weitesten, letzteres den engsten Begriff umfasst; vergl. a. Gabelentz, Anfangsgründe der chinesischen Grammatik S. 111 no. Ich habe diese Unterschiede in der Übersetzung, etwas in Anlehnung an unsre Vorstellungen vom Weltgebäude, auszudrücken versucht.

---

1) Über ₒjig-rten s. die Bemerkung von della Penna bei Markham 330; Wenzel, Suhṛllekha 7; Ramsay 170b.

ña. 14b 5. Die Vernichtung der Fische beleidigt deshalb die Nâga's, weil ihnen als Bewohnern eines Sees die Fische in demselben heilig sind; in Ladâkh heissen daher letztere klu ña Nâgafische, die von den Leuten verehrt und gefüttert werden, s. Schiefner, Bonpo-Sûtra 61; Ramsay 30 (v. devil) und 163 (v. ulcer). Man enthält sich der Fische, wenigstens in Spiti, obwohl man dafür keinen Grund angeben kann (Schlagintweit, Reisen in Indien und Hochasien III 107). Auf jene Bräuche spielt vielleicht auch Žalupa in einem Verse seines grammatischen Werkes Zamatog fol. 8 an, welcher mit ñ anlautende Wörter enthält: ñon moṅs can gyis ña ša ños „die Sündhaften kauften das Fleisch der Fische". Vergl. auch das Fischfangverbot bei Feer, Le Tibet S. 16. Die Beobachtung, dass Schlangen auch Fische fressen (Brehm, Tierleben 3. A. Bd. VII 197), mag zur Bildung dieser Vorstellung mit beigetragen haben. Im Issyk-kul wohnen Drachen und Fische zusammen, und von Zeit zu Zeit sieht man Ungeheuer auftauchen; die dorthin kommenden Reisenden beten um Glück; obwohl die Fische des Sees zahlreich sind, wagt niemand sie zu fangen (Julien, voyages II 12).

gñan. šiṅ — 5b 6, 14b 2, 16a 6; in der Formel sa-bdag klu gñan 11a 1, klu-gñan 14b 2. sa gñan-po 14b 3. rdo gñan 14b 3. brag gñan 14b 3. c'u-mig gñan-po 14b 7. ₒp'rin-las gñan-po gsol-ba ni 15b 1. Ist wohl ursprünglich der Bedeutung von gñan entsprechend ein Pestdämon gewesen, s. a Kowalewski III 2654b. Am letzten Tage des Jahres wird der Dämon der Pest vertrieben (Rockhill, Tib. 214). Soweit bis jetzt erkennbar, scheint der gÑan ein Ortsgenius zu sein, dessen Colorit aber ziemlich verschwommen ist. Waddell, Demonolatry 201, rechnet ihn zur Klasse der Sabdag; s. auch dessen Buddhism of Tibet 372, 484; Schiefner, Bonpo-Sûtra 2 u. passim; noch ausführlicher als letzteres gibt die Oxforder Bon-handschrift, die statt gñan häufig gñen schreibt, die Wohnsitze und auch Namen von gÑan's an.

sñug-lo, Bambusblatt. 3a 5, 4a 2, 13a 8. Vergl. smyig-ma, smyug-ma, spa, sba. Über die Heilung mit B. s. t'aṅ-lo. Über die geographische Verbreitung der Bambusgewächse, Bambuseae, s. O. Drude, Handbuch der Pflanzengeographie 1890, p. 242. Im östlichen Tibet fand Potanin unter Gestrüpp die grossen Stämme

des Bambus, Proceedings Roy. Geogr. Soc. 1887, 235, ebenso Széchenyi CLI. Turner 22 beschreibt die Pflanze, die er in Bhûtan sah, und ihre Verwendung daselbst zum Häuserbau; ebenda verfertigt man Gefässe aus derselben, wie Bogle bei Markham 21 berichtet. Schon Marco Polo wusste von grossen Mengen riesiger Bambusarten in der Provinz „Tebet“ zu melden, von denen er bekanntlich erzählt, dass man sie nachts zur Unterhaltung des Herdfeuers benutzt, um durch das laute davon entstehende Knistern die wilden Tiere zu verscheuchen (Yule II 33, 34). Bambus findet in Tibet wie überall, wo er vorkommt, die verschiedenartigste Verwendung: man verfertigt aus dem Holze Schreibfedern (Jäschke, Dict. 428b; Rockhill, Tibet 122), Bogen und Pfeile (Tibet 273), Hausgeräte (Rockhill, Diary 292), benutzt es zur Herstellung von Fähren (Przewalski 215). Es berührt daher seltsam, wenn es im T'ang kao seng chuan ‚Bericht erlauchter Priester der T'angperiode‘ heisst (Tibet 283): „Tibet bringt keinen Bambus hervor. Von den führenden Gelehrten bis zum Volk herab brauchen alle Tibeter Bambusfedern, die sie sehr hoch schätzen. Die Bambusutensilien, die von China nach Tibet gebracht werden, kauft man folglich ohne Rücksicht auf den Preis.“

Ti-se oder *Te-se* = *S. Kailâsa*; *gaṅs dkar* — 8b 1, womit man den Beinamen des Berges gaṅs ri vergleiche (Jäschke, Dict. 66; Feer, Le Tibet 7). Tib. auch Ke-la-ša, Kai-la-ša: Jäschke, Dict. 4b. Milaraspa nennt ihn rii rgyal-po König der Berge. Jäschke, Dict. 203b; Feer, Analyse 421; Csoma, Geogr. notice 122, erwähnt 126 auch die Gletscher des Tise; Schlagintweit, Könige von Tibet 831, 868; Pander-Grünwedel 84 Nr. 193; IA XXII 1893, 180; Sandberg 208, dazu Köppen I 195. Nobin Chandra Das, A note on the ancient geography of Asia, Calc. 1896, S. 66. Vielleicht handelt es sich bei dem von Grünwedel, Ikonographie 111 aufgeführten ₒGro-mgon Si-si ri-pa (der Mann vom Berge Sisi?) um nichts anderes als um Tise.

Für die tib. Religionsgeschichte ist von grosser Bedeutung der von Chandra Dás, Contributions 206 mitgeteilte Streit des Buddhisten Milaraspa und eines Bonpo-priesters um den Besitz des Kailâsa, in dem ich deutliche Spuren eines epischen Gesanges zu erkennen glaube; mit Recht schliesst Andrian, Der Höhenkultus

108, aus dieser Legende, dass die Bon-religion eine animistische Verehrung des Tese vor den Buddhisten kannte.

t'aṅ lo, Fichtennadel. 3a 5, 4a 2, 13a 8. Über diesen Gebrauch v. lo-ma s. d. Jäschke. t'aṅ-šiṅ Fichte, Vyutp. 259a 2 devadâru. Dass Haarausfall durch Fichtennadeln und Bambusblätter geheilt wird, beruht natürlich auf der Vorstellung einer sympathetischen Heilung; der Vergleich der menschlichen Haare mit dem Pflanzenlaub, welcher der indischen Poesie nicht fremd, in der römischen und italienischen Dichtung, besonders bei Tasso ganz zu Hause ist, bildet dabei das tertium comparationis. In einem mongolischen Rätsel werden Mähne und Schweif des Pferdes mit Schilf und Pfriemgras verglichen (Castrén, Burjätische Sprachlehre, S. 230, No. 18).

Über die Verbreitung der Fichte vergl. Drude, Handbuch der Pflanzengeographie 181, 183; Gill II 133, 141, 142, 146; Przewalski 216, 234, 242; Bonvalot 372; Széchenyi CLI; Rockhill, Land of the lamas 285, Tibet 273 no. 3, Diary s. Index v. pine; G. Durand, De France en Chine et au Thibet par Prouvèze, Nimes 1884, 344. Fichten- und Tannennadeln, verfault, zum Düngen der Felder benutzt, Turner 28; Fichtenbalken zum Häuserbau, Rockhill, Diary 272; Kienholz zur Lampenbenutzung, Gill II 138.

Namen: t'aṅ-šiṅ, som, gsom, sgron-šiṅ (Lampenbaum) Jäschke Dict. 122b; was die Dialekte betrifft, so giebt J. Dict. 455a für Westtibet ein Wort ts'an-šiṅ (Nachtbaum), für Ladâkh Ramsay 45 som-šiṅ in Übereinstimmung mit Sandberg 271, der dasselbe auch für Centraltibet gelten lässt; Ramsay 121 für Ladâkh auch t'aṅ-šiṅ; nach Rockhill, Diary 88 im östl. Tib. sumba, entlehnt aus chin. sung. Vergl. den schönen, nicht buddhistischen Mythus der Ladâkhis, der wohl persischen Ursprungs sein dürfte, über die Entstehung der immergrünen Fichtenblätter, mitgeteilt von Ramsay 66.

t'ugs. klu γñan žiṅ byin c'e-bai — daṅ ₒgal-ba-las 14b 2. klui — daṅ ₒgal-ba mt'olo bšags 10a 7. Vergl. zum Ausdruck Münch. Cod. VI fol. 7a 2: ₒp'ags-pa ₒjam-dpal t'ugs daṅ ci ₒgal ba | ya-manta-gai (für Yamantaka-i) spyan sṅar mt'olo bšags.

t'ugs t'ub byas-pa. 2b 7. Die rätselhafteste und schwierigste Stelle des ganzen Werkes. Nur das Gesetz des Parallelismus, das, zum Glück, darf man hinzufügen, im Tibetischen nicht minder als

im Chinesischen herrscht (Gabelentz, Chin. Gramm. § 1458), vermag uns hier auf eine richtige Spur zu leiten. Wollte man die Phrase wörtlich übersetzen an der Hand des Wörterbuchs, so erhielte man etwa: den Geist bezwingen oder beherrschen. Dass das hier sinnlos ist, erkennt jeder auf den ersten Blick; es handelt sich um eine Aufzählung der gegen die Klu begangenen Sünden; diese Klu stellen hier Baum, Wald, Stein, Fels bewohnende Naturdämonen in animistischem Sinne vor; es ist davon die Rede, dass das Schneiden und Spalten, das Stossen und Zerkleinern von Steinen ein Frevel gegen diese bedeutet; parallel diesen Ausdrücken läuft t'ugs t'ub byas-pa. Was kann in diesem Zusammenhang damit gemeint sein? Aus dem Parallelismus der drei hier auftretenden Redensarten, die zudem eine merkwürdige Alliteration oder besser die Angleichung der Anlaute eint, geht a priori hervor: 1. t'ugs ist nominal, jedenfalls als Objekt zu t'ub byas-pa zu fassen, 2. t'ub byas-pa ist der Verbalbegriff, die Konstruktion den beiden andern Fällen entsprechend: t'ugs zu t'ub machen. Unter diesen Voraussetzungen kann man nun, was die Bedeutung der beiden Wörter angeht, nur zu einem Ergebnis gelangen, das man sofort erhält, wenn man sich vor beide das Präfix ergänzt denkt, das am häufigsten abzufallen geneigt ist, འ; $_{o}$t'ub-pa heisst „schneiden“ und $_{o}$t'ug-pa, von dem $_{o}$t'ugs oder t'ugs mit dem in so zahlreichen Fällen nominalbildenden - s - Suffix abgeleitet ist, bedeutet „dick, dicht“, namentlich vom Walde gesagt; t'ugs sind daher Dinge, die dicht sind, oder die Dichtigkeit, d. h. also wohl Baumstämme. Dieser Sinn entspricht völlig dem der beiden andern Glieder und passt vortrefflich in den ganzen Zusammenhang. Meine Übersetzung „Festes fällen“ versucht die Alliteration und dabei die Bedeutung möglichst wörtlich wiederzugeben. Zu dem Gedanken vergl. auch Oxf. Bon-Ms. fol. 3b šiṅ bcad t'ab du bsreg.

dar, Seide. 4b 8, 6a 6, 14a 3. Dass die Tibeter ihre Seide aus China erhalten, wusste schon della Penna zu berichten (bei Markham 317). P. S. Pallas bemerkt in seinen „Nachrichten von Tybet, aus Erzählungen tangutischer Lamen unter den Selenginskischen Mongolen“, enthalten in den Neuen Nordischen Beiträgen I 1781, p. 205: Seide wird in Tangut nicht gezogen, auch daher keine Seidenzeuge verfertigt, die man aus China, sonderlich von

Nandshin (d. i. Nanking) bezieht. Diese Behauptungen bedürfen jedoch einiger Einschränkung. Nach einer chinesischen Quelle legte König Sroṅ-btsan-sgam- po nach seiner Verheiratung mit der chinesischen Prinzessin Wen-cheng Kung-chu[1]) seine Kleider von Filz und Fellen ab, zog schöne Seiden- und Brocatgewänder an und wandte sich allmählich chinesischen Sitten zu; er bat dann auch den Kaiser von China um Eier von Seidenwürmern, die ihm mit einer Reihe anderer Gegenstände auch gewährt wurden (Rockhill, Tibet 191). Bei Rockhill, Tibet 237 und 274 werden ausdrücklich tibetische Seidencocons erwähnt, daneben Seidenstoffe aus China. Auch Gutzlaff p. 201 giebt die Notiz, dass der Seidenwurm an einigen Stellen gezüchtet wird. Den Grund, warum die Seidenzucht keine grössere Ausdehnung in Tibet angenommen, giebt wohl Desgodins treffend an, wenn er p. 391 seines Werkes le Thibet ausführt: „La soie leur vient de Chine, car au Thibet on n'élève pas la chenille du bombyx; non pas que le mûrier ne croisse en ce pays, mais parce que pour dévider les cocons, il faudrait faire périr l'insecte dans l'eau chaude, ce qui serait un très grand péché aux yeux des partisans de la transmigration des âmes.“ Die Seideneinfuhr von China nimmt ihren Weg über Tachienlu (Rockhill, land of the lamas 281) und von da zum Mittelpunkt des Seiden- und Theehandels, Lhasa (Gutzlaff 216). Vergl. auch Ganzenmüller, Tibet 76; Feer, le Tibet 34; Waddell 200. J. Dict. v. $_\circ$bu-ras 393a.

dar-zab. 4b 8, 6a 6, 14a 3. Synonymcompositum; nach Jäschke die feinste Seide, ein Stück Zeug von solcher Seide (s. v. dar) oder schwere Seide (s. v. zab); nach Schlagintweit 113 so viel als: blaue Seide.

za $_\circ$og. 4b 8. Dieses za dürfte wohl mit dem zweiten Gliede in ན་བཟའ་ zu identificieren sein.

di-ri-ri. 7b 3, 7b 6, 8a 1, 8a 4, 8a 7, 8b 1, 8b 4, 8b 7, 9a 3, 9a 7, 10a 5. Von Ochsen und Kühen. Vergl. dar-dir und ldi-ri-ri, denen sämtlich das Verbum ldir-ba (rauschen, vom Winde; rollen, vom Donner) zu grunde liegt. Zur Sache s. v. ba-dmar.

---

1) Über diesen Titel s. Radloff, Die alttürkischen Inschriften der Mongolei S. 460.

brduṅs-rdel. 2b 8. Vergl. rdo slog-pa 9a 5, rdo γñan rlog-pa 14b 3. rduṅ-ba halte ich für eine Ableitung aus rdo Stein, was in formeller Hinsicht schon deshalb möglich ist, da das Wort rduṅ „kleiner Erdhügel" mit rdo offenbar verwandt ist, wozu denn ausserdem die Verhältnisse der tib. Auslautskonsonanten überhaupt in betracht kommen, Schiefner, Über die stummen Buchstaben, Mél. as. I 346—9. Das Wort hätte dann also ursprünglich „schlagen, bearbeiten von Steinen" bedeutet und ginge sicher auf eine Periode der Steinkultur des Landes zurück, von der wir freilich bis jetzt noch nichts Positives wissen.[1])

In Schiefner's Bon-po Sûtra wird wiederholt der Sünde gedacht, Steine zu graben oder zu beschädigen, in denen Dämonen hausen; besonders charakteristisch ist die darauf bezügliche Stelle S. 36. Mit diesem Zuge ist die von Bonvalot 410 mitgeteilte Erzählung zu vergleichen.

Steine werden vor allem zum Häuserbau bearbeitet: Turner 84; Bogle bei Markham 122; della Penna bei Markham 313; Desgodins 379; Rockhill, Tibet 191.

In gleicher Weise von chinesischen und europäischen Reisenden wird die hohe Geschicklichkeit und Kunstfertigkeit der tibetischen Steinschneider anerkannt und bewundert: Rockhill, Tibet 238; Gutzlaff 216.

brduṅs rdel byas-pa ist auf den ersten Blick hin eine etwas frappierende Ausdrucksweise; man möchte zunächst gern den Sinn dahin verstehen: Steinchen zerstossen; das ist aber grammatisch unmöglich, da dann rdel brduṅs dastehen müsste, nach jenem bekannten Grundgesetz des tibetischen Sprachbaues: brduṅs lässt sich also nur nominal und als Objekt zu rdel byas-pa auffassen: schon Gestossenes, d. h. roh bearbeitetes massives Steinmaterial, zu Steinchen machen, d. i. in kleinere Stücke zerbrechen, kunstgerecht zuhauen.

sdig-pa. S. vṛçcika. Vyutp. 265b, 3. -i rva sbrags-pa 14b 5. Ebenso Oxf. Bon-Ms. fol. 4a: sdig pai rva yaṅ bcad. Bei Lhasa soll eine Scorpionenhöhle, namens C'u-šu, sein, in die zum Tode

1) Die einzige mir bekannte prähistorische Beobachtung aus Tibet ist die des Grafen Széchenyi (CV) über drei Erdhügel bei Si-ning-fu.

verurteilte Verbrecher geworfen und zu Tode gestochen werden, Rockhill Tibet 78. Cf. Schmidt, Gesser 105. A. Wilson 144 erwähnt den grauen und den grossen schwarzen Scorpion mit seinem tötlichen Stachel. Vergl. auch Moorcroft 251.

na-ga ge-sar, korrekt nâgagesar. 3b 2, 4b 3, 13b 6. Vyutp. 276b — keçara, kesara. Schiefner im Bull. Acad. de Pét. IV 284 no. 1. Rehmann Nr. 36.

na-ga pus-pa = nâgapuṣpa. 13b 7. Name verschiedener Pflanzen (pw). Hoernle, Bower Manuscript, part II fasc. 1, p. 85 erklärt nâgapuṣpa als Mesua ferrea, was wohl auf einer Verwechslung mit nâgakesara beruht.

nad. rluṅ-las gyur-pai nad 3b 6, 6a 2, 15b 6, 16a 7. mk'ris-pa-las gyur-ba rnams 3b 7, 6a 2, 15b 6, 16a 7. bad-kan-las gyur-pa rnams 3b 7, 6a 2, 15b 7, 16a 8. ₒdus-pa [lcii] nad 3b 7, ₒdus-pa-las gyur-pa rnams 15b 7. ₒdu-ba rnams 16a 1. ₒdus-pai nad rigs 16a 8. nad bži brgya bži 3b 7, nad bži brgya rtsa bži 15b 7, bži brgya 16a 8. nad du-ma rnams 6a 2. bži nad 6a 2, 16a 1. mi-nad 6a 7, 16a 2, 16b 5. p'yugs-nad 6a 8 s. v. p'yugs. mu-ge daṅ lo-ñes-kyis nad 16b 2 in übertragenem Sinne: Plage, Missgeschick. Durchweg der indischen Medicin entlehnte Bezeichnungen. Über die einzelnen Erscheinungen orientiert kurz Jäschke, Dict., unter den betr. Stichwörtern, über die drei humores Wind, Galle, Schleim v. rgyu und ñes-pa. Bonpo-sûtra fol. 141a 6, über mk'ris-pa Candra Dás, Dict. 105.

dpag-bsam. 5b 4. Dazu Grünwedel, Ein Kapitel des Ta-še-suṅ (Bastian-Festschrift) S. 23; doch muss dem Einwand desselben die tibet. Übersetzung von Avadânakalpalatâ (s. d. Ausg. d. Werkes Bibl. Ind. Calc. 1888) entgegengehalten werden. Vor dem Wunschbaum fürchten sich die Nâga's, weil dpag bsam šiṅ gi rtse la k'yuṅ c'en ldiṅ, Bonpo-Sûtra fol. 75a.

spaṅ-rgyan. 4b 7. Wörtl. „Sumpfschmuck“, eine Pflanze, die Jäschke als Arzeneikraut kennt.

spaṅ-spos. 14a 3. Vyutp. 273a 3 gandhamâmsi. Hoernle, The Bower Manuscript, part I 20, 21, 22, 23, 62.

spog-sṅon. 5a 1, 14a 4. spog fehlt den Wörterbüchern. Spog ist aber lautgesetzlich = p'ogs Unterhalt, der jemand in Lebensmitteln gewährt wird. S mit folgender Tenuis entspricht sehr

häufig der dieser correspondierenden Aspirata: vergl. p'ra Ornament, Juwel – spra-ba schmücken; p'uṅ-po – spuṅ Haufen; ₒp'ra-ba schlagen, stossen — spra-ba Feuerschwamm, Zunder; deses Element dient auch zur Unterscheidung transitiver und intransitiver Verba: ₒp'o-ba — spo-ba, ₒp'ro-ba — spro-ba, ₒp'rul-ba — sprul-ba, ₒp'rod-pa — sprod-pa. S. auch die bei Foucaux, Grammaire 3 no. mit anlautendem Dental angeführten Beispiele, ferner Schiefner, Tib. Studien I 338, 339. Dieses p'ogs ist sicher mit dpog-pa „abwägen" verwandt, was vor allem die Bedeutung „Sold, Unterhalt" darthut, die sogar vielleicht darauf hinweist, dass spogs „Gewinn, Vorteil" in dieselbe Reihe zu stellen ist, ebenso bogs Gewinn, bes. innere Förderung: Jäschke, Milaraspa 546. Hierher gehört auch das von Huth (Die tibetische Version der Naiḥsargikaprâyaçcittikadharmâs, Strassburg 1891) im tib. Pratimokṣasûtram gefundene Verbum spog-pa, perf. spags, für welches er die Bedeutung „erwerben" annahm, was sich durch meine Ausführungen bestätigt. Die obigen Ausführungen waren, wie überhaupt die ganze Schrift, bereits vollendet, als Conrady's Buch „Eine indochinesische Causativ-Denominativ Bildung" erschien, das meiner Darlegung eine willkommene Bestätigung brachte; S. 69 hat er die Reihe spogs — p'ogs, die er zu ₒbogs-pa stellt; trotzdem glaube ich keine Veranlassung nehmen zu müssen, die Verbindung mit dpog-pa und spog-pa für falsch zu halten. Erfreulich war mir auch, dass derselbe Forscher unabhängig von mir auf S. 76 seiner Abhandlung die von mir wahrscheinlich gemachte Zusammenstellung von sbrul und sprul-pa gefunden hat, wenn auch von einem etwas verschiedenen semasiologischen Gesichtspunkt aus.

sṅo, sṅon (s. d.) Pflanze, bes. Gemüse, vergl. greens; spog sṅon sind also Vegetabilien, die zum Unterhalt gegeben werden. Dass hier spog und nicht p'ogs steht, dürfte nicht zum geringsten auf das Gesetz von der Angleichung der Anlaute in Compositis (s. bes. t'ugs-t'ub) zurückzuführen sein. Spog-sṅon bedeutet demnach ‚Gemüse, die zum Unterhalt gegeben werden'; analog ist z. B. die Bildung skyas-c'aṅ ‚Bier als Geschenk, eine Gabe, die in Bier besteht'.

p'u ₒdebs-pa. 9 a 5. p'u der viel erörterte Naturlaut des Luftausblasens. Im tib. Pratimokṣasûtra wird das Ausstossen solcher

Rufe als dem guten Ton widersprechend den Mönchen verboten: nicht tsug-tsug, nicht bleag-bleag, nicht hu-hu, nicht p'u-p'u machen (Rockhill, Prat. 190). Mit dem Aufblasen der Backen wird man aber wohl schwerlich die Naturgeister beleidigen, daher ich hier die allgemeinere Bedeutung des Wortes „schreien, gellen“ vorziehe, die wahrscheinlich noch zu einem „jauchzen, juchzen, jodeln“ zu modificieren sein möchte, was jene in ihrer Ruhe sicher etwas mehr aufstören mag.

p'uṅ-po. — *lṅa* 14 b 1, 16 a 5. Die fünf Skandha's, s. dar.: Dharmasaṁgraha XXII u. p. 40 no. Feer, Analyse 458.

p'yugs nad, Viehkrankheit. 6 a 8, 10 a 8, 16 b 5. Der Jesuit Antonio Andrada, der erste Autor, der Ausführliches über Tibet berichtet, erzählt über bei Viehkrankheiten vorgenommene Beschwörungen folgendes (Lettere annue p. 7): Quando si ammalano gl'animali, cioè cavalli, vacche, castrati, e altri simili, una sorte di questi Lamàs recitano sopra le dette bestie alcune orationi la mattina e la sera, ma con i denti serrati, parlando al medesimo modo con la gente, fin tanto che dura la malatia in quelli animali. Witsen 325: Als het Vee krank is, lezen de zommige onder hen daer gebeden binnen monds over, zonder de tanden te openen (vergl. con i denti serrati!), op dat het weder gezond zou mogen worden. Gill II 132: „Der Verwaltungsbeamte von Ngoloh, einem Dorfe von etwa 12 Häusern, in dessen Distrikt 70—80 Familien wohnen, sagte, dass während der letzten Jahre die Viehseuchen sehr häufig gewesen seien; aus seiner Jugend erinnere er sich nur eines Falls, doch in den letzten zehn Jahren seien acht Heimsuchungen vorgekommen, 1876 seien 60 pCt. des Viehs gestorben.“ "He had no theory“, fährt Gill fort, "as to how or whence it came, but looked on it as sent by Providence. The symptoms are a watery discharge from the nostrils, drooping ears, and the indications of violent dysentery. Animals attacked would die in a very short time; but at the first signs of the plague, they are killed and buried.“ Bonvalot 371: Ces Tibétains prennent plus de soin de leur bétail que d'eux-mêmes. Les chevaux sont l'objet des meilleurs traitements ainsi que les yaks qui transportent nos bagages. Dès qu'ils paraissent s'affaiblir, ils sont nourris, tout spécialement, d'une bouillie faite avec des ‚niouma‘, sorte de navets. On la leur verse

dans la bouche à l'aide d'un entonnoir fabriqué avec une corne creusée. Wenn hier die Nâga's angerufen werden, die Krankheiten des Viehs zu hemmen, so ist dabei auch an die Beobachtung von Winternitz 258 zu denken, dass man in Indien den Schlangen Heilkraft und grosse Gewalt über das Vieh zuschreibt. Vergl. zu den die drei Abschnitte jedesmal schliessenden Wünschen für Vieh, Regen und Ernte Bonpo-Sûtra fol. 143a, 3; c'ar c'u dus su p'ebs pa dan lo p'yugs rtag tu legs pa dan mi nad p'yugs nad t'ams cad rgyun c'ad par gyur cig. Ähnlich lautet der Schluss der Inschrift aus dem Kloster Hémis in Ladâkh, s. Sitzber. d. bayr. Akad. 1864. S. 317/8; Schlagintweit's Deutung von lo p'yugs ist lediglich eine Künstelei. Schiefner übersetzt in dem obigen Citat einfach „Ernte“. und doch liegt das Gute so nah: lo p'yugs ist Dvandvacompositum „Ernte (lo = lo-tog, s. Jäschke v. lo 2) und Vieh.“ Vergl. auch die mongolische Inschrift von Kin-Yong Koan, Zeile 12 (Journ. As. Extr. no. 11, 1895, p. 6). p'yugs braucht man zwar nicht mit Jäschke, Milaraspa 554 für dasselbe Wort wie lat. pecus zu halten: gleichwohl liegt zu pecus-pecunia wie zu gotisch faíhu und angels. feoh ein psychologisches Analogon in dem mit p'yugs Vieh verwandten p'yug-pa, p'yug-po reich vor und noch schlagender in dem Worte nor, das „Besitz, Vermögen“ und „Vieh“ zugleich bedeutet, nach Rockhill, Diary 264 besonders zur Bezeichnung des zahmen Yak dient. S. a. Schott, Altajische Studien in Abh. Berl. Ak. 1871, p. 39.

ₑp'añs. — dañ rdzoñs 14 b 8. ₑp'añs kennt Jäschke nur in dem abstrakten Sinne „Höhe“, obwohl hier dem ganzen Zusammenhange nach, vor allem der Verbindung rdzoñs (s. d.) wegen, das Wort nur in der concreten Bedeutung „Anhöhe“ gemeint sein kann. Thatsächlich wird das Wort auch so in dem Ortsnamen Pañkóñ (dPañs Koñ), der Bezeichnung für eine Provinz im westlichen Tibet, gebraucht, worüber Schlagintweit, Glossary of Tib. geographical terms (repr. from JRAS 1863) S. 19. Ebenso führt auf diese Bedeutung der Name eines im Zamatog fol. 107 erwähnten tib. Grammatikers, Šoñ dpañ d. h Thal und Höhe.

Das sonst bei rdzoñs nicht gebräuchliche s-Suffix ist sicher durch das -s von ₑp'añs veranlasst; sollte meinem Gesetz von der Angleichung der Anlaute ein die Auslaute betreffendes Analogon zuzufügen sein?

ba-dmar. — *moi ₒo-ma* 3b 1; .— *glañ dmar* 7b 3, 7b 6, 8a 1, 8a 4, 8a 7, 8b 1, 8b 4, 8b 7, 9a 3, 9a 7, 10a 5. Von einer kurzhornigen schwarzen, roten und gefleckten Rinderart bei Phedijong spricht A. Campbell, Itinerary from Phari in Tibet to Lhasa 265. Da es nach Przewalski, Das nördliche Tibet, Petermann's Mitteil. XXX 1884, 21 no. 2 kein gewöhnliches Hornvieh giebt, an dessen Stelle vielmehr der Yak tritt, der jedenfalls die verbreitetste Rinderart Tibet's vorstellt, so bin ich geneigt, unsern Rotstier und Rotkuh als ein Yakpaar zu deuten, worin mich vor allem ihre Thätigkeit des di-ri-ri bestärkt, was sich entschieden nur auf das berühmte Grunzen des Yaks (bos grunniens) bezieht. S. a. Przewalski, Reisen in der Mongolei 409 und Pallas, Neue Nordische Beiträge I 1—28; Kowalewski II 1337b; Desgodins 399; Feer, Le Tibet 14/5.

bu-lon. *šiñ yñan bcad-pai* — *k'yer ba* 5b 6, 16a 6. bu-lon k'yer-ba ganz unserm „eine Schuld abtragen" entsprechend. Vergl. auch bu-lon ₒded-pa eine Schuld eintreiben. Zur Sache s. Schiefner, Bonpo-Sûtra 38 z. 4; im Original lautet der Passus fol. 74a 3: rgyu sbyor yon bdag rnams kyis lan c'ags bu lon sbyañ bai p'yir.

bum-pa (S. kalâça). 11a 5. Litt. Pander-Grünwedel 107 Nr. 297 und no. 1, Abbildung 109 Nr. 29. Waddell 298 (Abb.). Rockhill, Notes 741 mit pl. 42, 1. Hanlon 621, 631. Dumoutier 152 ff. Grünwedel, Buddh. Kunst 142. Ujfalvy. L'art des cuivres anciens au Cachemire et au petit-Thibet, Par. 1883.

Der an der betr. Stelle vorkommende Ausdruck mgul gyis bum-pa ist bisher noch nicht belegt. Das Verständnis erschliesst vor allem ein Passus im Bonpo-sûtra fol. 110a 5, den ich in extenso folgen lasse:

རིན་པོ་ཆེའི་བུམ་པ་གཅིག་གི་ནང་དུ་ཆུ་གཙང་མ་དང་། བ་དཀར་འོ་མ་སྤྲུར་ལ་བླུགས། རིན་པོ་ཆེ་རྣམ་པ་ལྔ་བདར་ལ་འབྲུ་རྣམ་པ་ལྔ་དང་སྙིང་པོ་རྣམ་བ་ལྔ་དང་། དཀར་གསུམ་མངར་གསུམ་དང་། ག་བུར་ཛ་ཏི་དང་ཨོཾ་རུ་ར་དང་། གུར་གུམ་[1]) ཙན་དན་རྣམས་ལ་སོགས་དེ་ཆན་རྣམ་པ་སྣ་ཚོགས་རྣམས་སྤྲུར་ལ་བླུགས།

1) Der Rockhill'sche Holzdruck wie die Schiefner'sche Copie schreiben གུ་གུམ་

ཆུ་དར་སྔོན་པོ་གཅིག་གིས་མགུལ་ཆིངས་བཀྱིས་ལ། བུམ་པའི་ཁ་རྒྱན་སྙེད་ཤིང་གི་ལོ་མས་བཀྱིས་ལ། གཟུངས་ཐག་ཚོན་སྐུད་རྣམ་པ་ལྔ་བཏགས་ལ་དཔོན་གསམས་ཀྱི་ཐུགས་ཀར་བཟུང་། བུམ་པ་རི་རབ་ལྷའི་གཞལ་ཡས་ཁང་དུ་བསྒོམ་དེང་ངེ་འཛིན་རྣམ་པ་གསུམ་རིམ་པས་བསྒོམ། དང་པོར་དུ་ཚན་ཆབ་སྦྱར་ལ། ཁྲག་ཤག་གི་ཡོ་བྱད་རྫས་རྣམས་དང་འཕྲིན་ལས་མཁན་དག་པར་བསྒོམ། དང་པོར་ཕྱག་དུ་བསྣམས་ལ་ཚིག་བཤད་འདི་སྐད་བརྗོད་དོ།། ཨོཾ་སྟོན་རྣམས་བཙོམ་ཞིང་དག་པ་ཁྲུས་ཀྱི་ཆུ། སྟོན་རྣམས་ཐམས་ཅད་ཡོན་དན་དེ། བདུད་རྩིའི་རྒྱ་མཚོ་བསྐྱིལ་གྱིས་བཀྱིངས། དག་པར་མ་གྱུར་གང་ཡང་མེད། དག་པར་གྱུར་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ།། དག་པར་གྱུར་ལ་སྐྱབས་སུ་མཆིའོ།། བུམ་པ་ཡུམ་གྱི་ངང་བཞིན་དེ། བུམ་པའི་ཁ་རྒྱན་དཔག་བསམ་ཤིང་། གཟུངས་ཐག་གསང་བའི་ལྟེ་བ་རྒྱུད། བུམ་པ་བརྒྱན་དང་ལྡན་པ་ཡིས། བདེ་གཤེགས་སྐུ་ལ་ཁྲུས་ཆབ་གསོལ།། [1]

Dass mgul, was die Wörterbücher nicht bemerken, ‚Hals eines Gefässes' bedeuten kann, geht aus der obigen Stelle: c'u dar etc. deutlich hervor: ‚an den Hals des Bumpa eine blaue Gebetsflagge binden' (Schiefner's Wiedergabe ‚wasserblaue Seide' ist nicht nur sachlich unrichtig, sondern auch in grammatischer Hinsicht falsch); auch Desgodins' (Dict. 194) gegebenes Citat mgur bum-pa ₒdra-ba d. h Bumpa-ähnlicher Hals könnte, wenn es dessen noch bedürfte, den Beweis hierfür verstärken. Freilich stellt mgul nicht das alltägliche Äquivalent für diesen Begriff dar, das vielmehr in ske zu suchen ist wie snod kyi ske bei Desgodins Dict. 52 und Kowalewski II 1302. Schon aus diesem Gebrauch von mgul, das sonst nur auf lebende Wesen Anwendung findet, ersieht man, dass die Weihwassergefässe gewissermassen beseelt gedacht werden, was noch manche andre Momente bestätigen. Die seidenen Tücher, mit denen ihr runder Bauch bedeckt wird, heissen mit einem Ausdruck der Verehrung na-bza ‚Gewandung'; ja, was am schwersten ins

1) Vergl. mit dieser Ceremonie das indische Çrâvaṇa: Hillebrandt, Ritual-Litteratur: Vedische Opfer und Zauber § 49.

Gewicht fällt, man unterscheidet Schnabelgefässe, die das Symbol des männlichen Princips versinnbildlichen, und schnabellose zur Vertretung der weiblichen Energie, was z. B. der obige Text durch die Worte bum-pa yum gyi raṅ bžin te ‚der Krug hat die Natur der Mutter‘ bezeichnet. Hier wäre anzufügen, dass es solche Vasen auch in Gestalt eines Vogels giebt, wie ich wenigstens aus dem Compositum bya ma bum (Schiefner, Mél. as. III 14) schliesse. Welcher Teil des Bumpa ist nun als mgul zu deuten? Offenbar nicht derjenige, den wir so nennen würden, den Rockhill in seiner Beschreibung kurz und eng schildert, denn was sollte dann der besondere Terminus mgul gyis bum-pa besagen, dem doch klar genug ein Gegensatz zu Grunde liegen muss, der aber nicht ein nach unserer Auffassung halsloses Bumpa sein kann, da ja jedes Bumpa einen derartigen Hals besitzt? Was ich anfangs nur vermutete, das fand ich nachträglich in der oben mitgeteilten Stelle hinreichend bestätigt. Mgul ist thatsächlich nichts anderes als die emaillierte Metallröhre, die in den Mund des Gefässes hineingesteckt und zur Aufnahme eines Bündels Kusagras, sowie einiger Pfauenfedern, des Weihwedels, dient. An Stelle jener Gräser setzt das Bonpo-sûtra dpag bsam šiṅ (s. d.), während die Pfauenfedern durch das c‘u dar vertreten werden; ausserdem treten Blätter von Obstbäumen (skyed šiṅ) zur Vollendung des Schmuckes (rgyan) oder, wie es auch bezeichnender lautet, Mundschmuckes (k‘a rgyan) hinzu, womit man die beiden Stellen im Bonpo-sûtra fol. 142a 8 und 142b 4 vergleiche. Mgul gyis bum-pa ist demnach eine Vase, die mit einem solchen Aufsatz und einem solchen Schmuck ausgestattet ist. Ich wage nunmehr noch einen Schritt weiter zu gehen. Die Verknüpfung einer gewissen Symbolik mit dem Weihwassergefäss ist uns oben begegnet. Könnte nicht etwa auch in die Benennung mgul etwas Symbolisches hineingeheimnist sein? Unter den acht glücklichen Bildern der Chinesen bedeutet aber die Flasche das Symbol der Kehle, d. h. der Rede, und da mgul ebenso gut Kehle als Hals heisst (Desgodins: le cou et surtout la gorge), so möchte man sich versucht fühlen, unter mgul gyis bum-pa eine das Symbol der Rede verkörpernde Vase zu verstehen. In den Zusammenhang passte diese Auffassung ausgezeichnet: denn, wie es im Texte heisst, nimmt man zuerst die Libation aus dem

mgul gyis bum-pa vor, lässt dann die safrangleiche Zunge ertönen und spricht die Beschwörung!

byi ts'er-ma. — *i ͦjigs-pa* 5b 3. Stachel der Maus; sollte hier an ein igelartiges Tier zu denken sein, zumal da auch byi-ba nach Jäschke ausser ‚Maus' noch verschiedene andere Tierarten bezeichnet? Byi ts'er ‚medicinal herb' mit dem übrigens byi ts'er-ma nicht ohne weiteres zu identificieren wäre, dürfte hier kaum in betracht kommen.

bye-mts'an. — *gyis ͦjigs-pa* 5b 4. bye-mts'an der Vogel „Nacht"; der Vogel, der „Nacht" genannt wird, also wohl sachlich nichts anderes als mts'an-bye oder -byi Nachtvogel, Fledermaus (Nachtmaus).

Vergl. übrigens Lond. Bonfr. fol. 218b, 4: Klu mo skad sñan ma žes bya ba | p'yag na pa wañ (gewöhnlich: p'a wañ = Fledermaus) rgyal mts'an bsnams pa bžugs | .

brag dmar po, roter Fels. 10b 2. Derselbe dürfte wohl identisch sein mit dem gewöhnlich དམར་པོ་རི་ genannten Berge, der den mittleren und höchsten Gipfel des berühmten Pôtala bei Lhasa darstellt, Köppen II 55, 340; Schmidt, Sanañ Setsen 325. Thatsächlich kommt für denselben im rGyal-rabs auch der Ausdruck brag-dmar vor, Schlagintweit, Könige 844, s. ferner daselbst 841, 845. Nach Rockhill, Tibet 262 wäre དམར་པོ་རི་ überhaupt der Name von Pôtala gewesen, bevor es der Dalai Lama 1643 zu seiner Residenz machte. Vergl. a. Waddell 21. Über die Topographie von Lhasa überhaupt s. den die gesamte Litteratur meisterhaft zusammenfassenden Aufsatz von H. Yule, Lhasa in der Encyclopädia Britannica, 9. ed., XIV, 496—503.

breg-pa. skra dañ k'a spu — 4a 2. Vergl. a. 13a 7, wo statt breg-pa das farblosere ñams-pa steht. Vyutp. 308a 1 skra bregs muṇḍana. Bonpo-sûtra fol. 72a 6 rtsva gñan bregs pa dañ.

sbregs-pa, klu šiñ za-ma — 14b 4. sdig-pai rva sbrags-pa 14b 5. Zum Gedanken vergl. Oxf. Bon-Ms. 3a 4 p'ye-ma-leb kyis gšog-pa breg. breg-pa = ͦbreg-pa. sbregs-pa und sbrags-pa sind bisher noch nicht belegte causativische Ableitungen aus breg-pa, wiewohl ein Unterschied im Gebrauch der präfigierten und präfixlosen Form nicht vorhanden zu sein scheint.

dbaṅ t'aṅ c'e ba. 6a 4. Vyutp. 268 b 2 mahâbhâga (mit dem Zusatz ₒam skal pa ₒam dpal c'e). Vergl. dbaṅ t'aṅ rgyas-pa 16 b 1. Die Bitte an die Nâga's um Langlebigkeit hängt mit der Vorstellung zusammen, dass sie, wie überhaupt die Schlangen bei vielen Völkern als langlebig und Symbol langen oder ewigen Lebens gedacht werden. Koch 151. De la Pavie 486—500; Nagele 280; IA IV 46. Potanin, IV 187.

dbaṅ-po lag-pa. 3a 6, 4a 3, 13b 3. Vyutp. 273b 2 indrahasta. PW. citiert ohne nähere Erklärung das Wort nur nach Vyutp. Jäschke, Dict. 387b v. dbaṅ. Schiefner, Bonpo-Sûtra 82 no. 1. Im Oxf. Bon-Ms. fol. 6b wird dbaṅ-po lag-pa neben Wasserdrachenklauen (c'u srin sder-mo) als Heilmittel für die Fröschen abgeschnittenen Füsse und Hände empfohlen. Im Bonpo-sûtra fol. 141 a 7 heisst es: dbaṅ po lag pa daṅ c'u srin sder mo p'ul bai yon tan gyis klui yan lag snad pa sos par gyur cig.

rgya mts'oi sbu-ba. 3a 7; rgya-mts'oi lbu-ba 4a 7; 13b 2. Schiefner, Bonpo Sûtra 38 z. 23. Über Meeresschaum als Heilmittel s. Târanâtha II 101. *θάλασσα κλύζει πάντα ἀνθρώπων κακά* (Euripides).

ₒbyuṅ-ba, Element. 1b 4; 11b 2; 12a, 3. ₒbyuṅ-ba ist S. bhûta nachgebildet. Syn. k'ams — dhâtu. fol. 1b 4 u. 11b 2 werden vier Elemente aufgezählt, nämlich: 1. rluṅ Wind. 2. me Feuer. 3. c'u Wasser. 4. nam mk'a Äther. fol. 12a 3 dagegen fünf: 1 c'u Wasser. 2. rluṅ Wind. 3. sa Erde. 4. me Feuer. 5. šiṅ Holz. Beide Reihen sind merkwürdig. Vier ist die gewöhnliche Anzahl der Elemente im Buddhismus, die aber dann Erde, Wasser, Feuer, Luft lauten, s. Burnouf, Introduction 576, J. Dict 398a, Mayers 309 Nr. 108. Schiefner, Buddh. Triglotte fol. 25, 1, Wenzel § 105. Dass im obigen Falle die Erde nicht vorhanden ist, wird vielleicht dadurch erklärlich, dass unmittelbar vorher verschiedne Erdarten speciell aufgeführt worden sind. Ist von fünf Elementen die Rede, so ist die Regel die, dass zu Erde, Wasser, Feuer, Luft als fünftes der Äther mk'a oder nam-mk'a gerechnet wird. Dass Holz zu den Elementen gezählt wird, ist meines Wissens aus rein buddhistischen Quellen nicht nachgewiesen und dürfte daher wohl auf die chinesische Auffassung von den Elementen zurückgehen, der zufolge muk Holz das dritte Element darstellt neben Wasser, Feuer, Metall. Erde

(Mayers 313 No. 127), was schon deshalb sehr leicht möglich ist, da den Tibetern aus ihrer Zeitrechnung die Namen der chinesischen Elemente ganz geläufig sind (Foucaux 149, 150) und daraus eine Vermischung derselben mit den aus Indien überlieferten nicht schwer entstehen konnte.

Vergl. Dharmasaṁgraha XXXIX und LVIII, Csoma in As. Res. XX 398 no. 5. Köppen I 235 no. 3 und 601. Jäschke, Dict. 38b. Schiefner, Bon-po Sûtra 7 und no. 6. Waddell 263, 453. Bunyiu Nanjio, Japanese Sects 4.

₀brum-po = *₀brum-bu* oder *₀brum-nad*, Blattern. 15b 8. In Tibet ausserordentlich häufig und verbreitet: Hay, Report on the valley of Spiti, JASB XIX 442. Turner 86; Gill II 115; T. T. Cooper 257; Gutzlaff 226; J. L. Bishop, Among the Tibetans 105; Széchenyi CXVI. Przewalski 215. Über einen Zauber gegen Blattern s. Waddell, some ancient Indian charms from the Tib. im J. Anthr. Inst. XXIV S. 41 No. 8.

Ma-dros-pa = Anavatapta, der Manasaròvarasee 8b 7. Auch Ma-p'am, Ma-p'am-pa, Mi-p'am-pa 7b 2, was einem S. Ajita entspräche. Sein Beiname ist ꞉yu-mts'o Türkissee 7b 2 oder ꞉yu-mts'o sṅon-po blauer Türkissee 8b 7, 9b 2. „Der berühmte See von Türkis“ wird er in einem Hymnus des Milaraspa genannt (Candra Dás, Contributions 208); Csoma, Geogr. notes 126 heisst ihn Ma p'am yu-ts'o (꞉yu-mts'o). Türkissee wird auch der See Palti genannt (Markham 310 no. 3 und Proc. Buddh Text Soc. 1896, 2). Beschreibungen des Sees findet man bei Strachey, Physical geography of Western Tibet, Journ. R. Geogr. Soc. 23. Bd. 1853, p. 48 ff.; ders., J. A. S. B. XVII 104 ff.; Balfour, Cyclopaedia of India II 838; Gutzlaff 203; A. Gerard, Account of Koonawur, Lond. 1841, 131–8.

S. ferner J. A. S. B. LIX 1891, 99; Nanjio, Jap. sects. 52; Köppen I 234; Feer, Analyse 571; Schlagintweit, Könige von Tibet 858. Crooke 31, 32. Eine Angabe, dass der See neun Inseln hat (7b 2), habe ich nirgendwo gefunden; dgu liesse sich zur Not auch als Pluralsuffix auffassen (Schiefner, Pluralbezeichnungen im Tib., Mém. Ac. Pét. XXV No. 1 § 23), eine Auffassung, der aber die Konstruktion mit -pa („enthaltend, umfassend“) sehr im Wege stände. Vielleicht liegt gar eine Verwechselung mit dem Paltisee

vor, in welchem sich einige hügelige Inseln befinden (della Penna bei Markham 310).

Die blaue Farbe der tibetischen Seen wird vielfach gerühmt. Der Kuku-nôr (mong. nôr aus naghôr), tib. mts'o sṅon-po[1]) hat von dieser Eigenschaft seinen Namen, perchè l'acqua apparisce di color turchino; s. della Penna, Breve notizia, Nouv. Journ. As. XIV 201. Den Tengri-nôr (mong.), tib. ɣnam-mts'o, schildert Littledale in seinem jüngsten Reisebericht, 467, als lebhaft blau. Die Pangong Seen sind nach Bower 16 von einer schönen, tiefblauen Farbe. „Blaue Wasser“ sind nach tib. Vorstellung ein Symbol für die Mühen des Lebens; in einem Volksliede singt zum Ausdruck ihrer Treue eine Baltifrau ihrem Gatten: „Wenn dich die blauen Wasser umfluten, lass mich sie tragen; ich werde deiner dann nicht vergessen.“ (Hanlon 620 No. 52.)

Beachte auch Mechnikoff's neue Erklärung des Namens Yangtsekiang, Geogr. Journ. VII No. 5 1896, 562.

Seen sind der gewöhnlichste Aufenthaltsort der Nâga's (nâgahrada): Neumann, Pilgerfahrten 160, 168; Winternitz 45; Oldenberg, Religion des Veda 71; Bühler, a new Kharoṣṭhī inscription from Swât, WZKM X 1, 1896, 55; Mainwaring 139; bes. Rawlinson, The Dragon Lake of Pámír, Proc. Roy. Geogr. Soc. IX 1887, 69—71.

Klu ist vielleicht mit kloṅ, kluṅ verwandt.

mon ₒbru. 4 b 8, 14 a 3. Der erste, der eine Erklärung des Wortes Mon gegeben, ist Csoma in seinem noch immer höchst wertvollen Aufsatze Geographical notice of Tibet from native sources, J. A. S. B. I p. 122 (= Duka 177): Die Hügelvölker von Indien, die den Tibetern am nächsten wohnen, werden von ihnen mit dem allgemeinen Namen Mon bezeichnet; ihr Land heisst Mon-yul, die Männer Mon-pa, die Frauen Mon-mo. Diese Definition muss Schiefner unbekannt geblieben sein, da er sie Tib. Lebensbeschreibung 98 no. 65 bei einer Erörterung von Wortbildungen mit Mon unerwähnt lässt und selbst auch nichts zur Deutung des Begriffs beiträgt. Auch Köppen II 51 (s. Monc'u), wusste offenbar

---

1) Nach Wassiljew, Geogr. 55, ist der eigentliche tib. Name mts'o k'ri šor rgyal-mo.

nichts damit anzufangen. Schlagintweit, Könige von Tibet, 846 no. 1. kennt ebensowenig die angeführte Stelle von Csoma und gibt statt dessen ohne Quellenangabe eine viel zu eng gefasste Erklärung des Namens. Erst Jäschke (Dict. 420 a) lehnt sich wieder an Csoma an, wenn er sagt: allgemeine Bezeichnung der zwischen Tibet und der indischen Ebene wohnenden Völker. Diese Erklärung ist unzweifelhaft richtig, da sie mit den Angaben des im Jahre 1701 n. Chr. verfassten chinesischen Werkes Chih kung chih t'u übereinstimmt, in dem es heisst, dass die von den Tibetern Mon genannten wilden Stämme wie die Lissus, Mishmis, Lepchas von den Chinesen 狢 㺄 genannt werden, worunter der Landesname zu verstehen ist, der tibetisch lho yul lautet, während das Volk als 老 卡 bezeichnet wird (Rockhill, Tibet 128/9). Nicht ohne ein gewisses socialgeschichtliches Interesse ist die hier unter mehreren wichtigen ethnographischen Angaben gegebene Mitteilung, dass in das Land der Lhopa, einen Begriff, den wir also gewiss viel zu eng fassen, wenn wir ihn, wie bisher üblich (J. Dict. v. lho, Ramsay 11 a), auf Bhutân einschränken, was er wohl erst später als politisch-geographischer Begriff im engeren Sinne bedeutet haben wird[1]), die Verbrecher aus Centraltibet befördert werden, angeblich, um sich von den wilden Stämmen daselbst verschlingen zu lassen, eine auch in der Geschichte, z. B. vom Bodhimör bestätigte Thatsache, nach welchem unter K'ri-sroṅ-lde-btsan ein Minister infolge politischer Intriguen nach dPalro[2]) Mon in die Verbannung geschickt wird (Schmidt, Sanang Setsen 362). Angaben, die wir mit um so grösserem Interesse aufnehmen müssen, als uns sonst die Nachrichten über Recht und Justizverwaltung auf diesem Gebiete nur spärlich fliessen.

Vergleichen wir nunmehr diese hier zusammengestellten Notizen, so möchte man zu dem Ergebnis gelangen, dass unter Mon die zahlreichen, in linguistischer und ethnographischer Hinsicht verwandten Stämme zu verstehen sind, die wir gewöhnlich unter dem

1) Desgodins' Identifikation der Lho-pa's mit den Abors beruht offenbar auf einer einseitigen Anschauung der Sache. Vergl. im besondern die bei Rockhill, l. c. 128 no. 4 nach Huang Mu-tsai gemachten Ausführungen.

2) Diese Ortsbezeichnung ist jedenfalls identisch mit dem von Jäschke genannten dpal-gro mon-la = Paldo in Bhutân.

Namen der Himâlayavölker zusammenfassen. Diese Ansicht scheint Th. H. Lewin, A manual of Tibetan (Calc. 1879) S. 129 zu vertreten, wenn er bemerkt: Mon, ein allgemeiner Name für die Hügelvölker, welche das Land zwischen den Ebenen Indiens und Tibet bewohnen[1]). Doch das ist nur eine Seite des Begriffs, erschöpft ist er damit noch nicht. Nach Jäschke wird derselbe nämlich auch auf die Hindus im allgemeinen angewandt, ja, man kann behaupten, dass er in manchen Fällen „indisch“ im weitesten Sinne bedeutet, was sich durch zahlreiche Beispiele des Sprachgebrauchs beweisen lässt; solche hat bereits Schiefner, Tib. Lebensbeschreibung p. 98 gesammelt, denen ich noch einige aus der Vyutpatti hinzufügen kann. In dieser spielt das Wort mon eine Rolle in der Abteilung ₒbru sna ts‘ogs kyi miṅ la auf fol. 272 a, 4, also den Namen der Körnerfrüchte. In einer Anzahl derselben tritt, durch die Art näher bestimmende Beiwörter eingeschränkt, das generelle Element mon-sran auf; sran-ma ist eine allgemeine Bezeichnung für Hülsenfrüchte aller Art, wie Erbsen, Bohnen, Linsen u. s. w., mon-sran also solche aus Indien importierte, nach Jäschke getrocknete; Vyutp. gibt sran-ma einmal durch kalâya, dann durch vartulî (= vartula?) wieder[2]); sie enthält ferner die bei Schiefner fehlenden Ausdrücke: mon sran rdeu = muṅga, mon sran tsa na = caṇâḥ (Kichererbsen), rgya sran = kulattha, wozu auch Jäschke's Bemerkung, Dict. 580 b u., zu vergleichen ist. Ganz neu ist nun die in unserm Text vorgenommene Scheidung von bod-ₒbru und mon-ₒbru, zwei Begriffe, die wie mit einem Zauberschlage die volle Währung von mon enthüllen. Mon, so offenbart sich hier klar, ist der Gegensatz von Bod, also alles, was nicht Tibeter heisst, mit der Einschränkung freilich, die sich aus der Gleichsetzung von mon mit lho-pa ergibt, dass unter die Mon alle im Süden Tibets, nicht zur tibetischen Nation gehörigen, nicht tibetisch sprechenden Stämme zu rechnen sind. Was unter mon-ₒbru im

1) In dieser Bedeutung ist Mon sicher auch rGyal-rabs fol. 19a 3 in dem Passus mon-gyi smyon c‘u dug toll machendes Giftwasser der Mon (Schlagintweit, Könige 846 u. Text 11) zu verstehen, ebenso in mon- gru kirâta (Schiefner, Tib. Lebensbeschreibung 98), die offenbar die heutigen Kirâmti sind.

2) Jäschke, Dict. 420a, setzt es auch gleich mâṣa, was aber in der Regel durch mon-sran-greu umschrieben wird.



einzelnen zu verstehen sei, lässt sich nicht ermitteln; es dürfte auf alle Fälle eine mehr allgemeine, umfassende Benennung für die aus dem nördlichen Indien eingeführten Getreidearten[1]) sein als gerade zur Bezeichnung einzelner, bestimmter Sorten dienen, da für diese sämtlich einheimische Wörter vorhanden sind, wenn auch darunter im besonderen vielleicht gerade an Reis gedacht werden mag, der in Tibet selbst nicht angebaut, aber doch viel verbraucht wird (Feer, Le Tibet 16, vergl. auch Globus, 65. Bd., 1894, p. 300). Es ergibt sich nunmehr, dass Mon durchaus kein ethnographischer, sondern ein rein geographischer Begriff ist, dazu von etwas vager Natur[2]). Eine politisch geeinigte Gemeinschaft ist jedenfalls nie darunter zu verstehen, wenn auch Aufzählungen wie „China, Mi-ñag, Indien, Mon und Tibet“ (Huth, Gesch. des Buddh. in derMongolei 143) dazu verführen könnten, oder gar wenn (Schmidt, Gesser Chan 200) von einem Chân des Landes Mon nach voraufgegangener Erwähnung eines Fürsten von Korea und Nepal berichtet wird Für die psychologische Entwicklung des Begriffes kommen noch einige auf einen bestimmten Distrikt beschränkte, lokale Auffassungen in betracht, die zugleich das eben gewonnene Resultat bestätigen helfen. Nach Mainwaring, im Vorwort zu seiner Lepcha Grammatik IX, gebrauchen die Tibeter in Darjiling den Ausdruck Mon ausschliesslich von den Lepchas, nicht aber von Bewohnern Nepals oder anderen Stämmen, wiewohl in der Litteratur Mon nicht selten von Nepal gesagt wird, wie z. B. in einer von Jäschke citierten Stelle aus Milaraspa und, wie ich vermute, in der Verbindung mon-dar = kauça (s. Schiefner, l. c. 98). Das Volk von Lahûl wird von den eigentlichen Tibetern als Mon angesehen, obwohl sie meistenteils tibetisch sprechen, während sie ihrerseits die Hindus in Kullu als Mon betrachten (Jäschke, Dict. 420a). Endlich findet das Wort eine eigentümliche Anwendung in Ladâkh. Im rGyal-rabs heisst es fol. 25b7: de riṅ ṅai žal lta ba la | bya bral | ₒbe dha | p'a mon | ti ši | su yaṅ ma ₒgag . . . |; Schlagintweit's Übersetzung, Könige 861, ist falsch; dieselbe muss lauten: „Wer heute mein Antlitz schauen will, mag es nun ein Asket, ₒBe-dha.

1) S. über diese Hunter 581, 582, 676.

2) Ausschliesslich geographisch ist mon in mon-c'a-ra, der immergrünen Eiche auf den südlichen Ketten des Himâlaya, zu verstehen. Rockhill, Diary 332 no.



7

P'a-mon (jenseits wohnender Mon) oder Tiši sein, niemand soll ihnen den Zutritt verwehren." Vergl. auch Marx im JASB 1891, part I, S. 106 (er liest bhe-da und ma bkag) und S. 122. Mit dieser veränderten Auffassung fallen auch Schlagintweit's etymologisierende Deuteleien an ₒBe-dha und Tiši fort, die nicht, wie er meint, geographische, sondern Namen von gewerblichen Ständen sind. Tiši sind Schuhmacher (nach Marx) und ₒBe-dha sind wandernde Musiker, die sowohl nach Jäschke, einschliesslich der Zimmerleute und Holzschneider, wie nach Ramsay, p. 106, in Ladâkh Mon genannt werden, wozu letzterer bemerkt, dass es ein Wort für Musiker in ihrer Sprache sonst nicht gebe; Roero III 254 übersetzt bèda mit violinista. Sie sind outcaste, caṇḍâla, ʸdol-bai rigs, die auf den untersten Sprossen innerhalb der Kasteneinteilung stehen, die Mon-musiker hinter den Schneidern auf der zehnten, die ₒBe-dha*) hinter den Schuhmachern auf der zwölften Stufe (Ramsay 19). Vielleicht wird durch ihre Bezeichnung als Mon die Erinnerung an ihre ursprünglich fremde Herkunft festgehalten, was mir eine Bemerkung von Marx (l. c.) annähernd bestätigt, der die Bheda's für Mohammedaner und ihrer Abstammung nach für Balti's erklärt; jetzt sind freilich auch tibetische Wandersänger bezeugt, s. H. H. Wilson 211, Hooker, Himalayan Journals II 186; Ramsay 103 (v. minstrel).

Eine merkwürdige innere Analogie zu mon lho-pa bildet chinesisch Man, womit die Chinesen die im Süden wohnenden Barbarenstämme bezeichneten, im Gegensatz zu den westlichen Barbaren, s. Les mémoires historiques de Se-Ma Ts'ien trad. par Éd. Chavannes I, Paris 1895, p. 149; Harlez, l'ethnographie au midi de la Chine, Le Muséon XV 1896, No. 2, 143; Lobscheid. A chinese and english dictionary, Hongkong 1871, 439b. Es liegt mir natürlich fern, an eine direkte Verwandtschaft der Wörter Mon und Man zu denken; in kürze muss ich aber noch meinen Standpunkt, die Entstehung des Wortes Mon betreffend, darlegen. Ich denke an einen Zusammenhang mit dem Namen des Volkes Mon in Pegu. Schon Mainwaring IX war geneigt, eine Bluts-

*) Ramsay schreibt Beyda: s. auch Marx, History of Ladâkh, J. A. S. B. 1894, part I S. 102.



verwandtschaft zwischen den Lepchas und diesem Stamme anzunehmen, gelangte dann aber auf grund einer Vergleichung der Sprachen beider zu dem Schlusse, dass die Völker vollkommen verschieden seien. Das ist unbedingt richtig und wird auch durch meine Ausführungen, die sich auf einem ganz andern Wege mit dieser Frage abzufinden suchen, nicht im mindesten angezweifelt werden. Dank den grundlegenden Forschungen Ernst Kuhn's ist die Existenz des Khasi-Mon-Khmêr-Stammes und dessen Beziehungen zu den Kolh-Sprachen Vorderindiens, dem Nancowry und den Dialekten der Urbewohner Malâka's unwiderleglich dargethan (Beiträge 220, Herkunft 8). Schon vorher hatte auch die prähistorische Wissenschaft in dies geheimnisvolle Halbdunkel hineingeleuchtet: angeregt durch A. Phayre führte Forbes 142 vermittelst der 1875 zum erstenmale in Chuṭiâ Nâgpûr, Centralindien, aufgefundenen asymmetrischen Steinmeissel von dem sogenannten shoulderheaded Typus, der bislang nur aus Pegu und der malaischen Halbinsel bekannt war, den Nachweis einer Zusammengehörigkeit der diese Gebiete bewohnenden Stämme, welchen weitere Fundstücke glänzend bestätigten, vergl. F. Mason, the celts of Toungoo, J. A. I 326—8; F. Noetling, Vorkommen von Werkzeugen der Steinperiode in Birma, ZE 1894, 588; A. Grünwedel, Prähistorisches aus Birma, Globus 68 Bd., 1895, 14—15. Forbes zögerte nicht, aus seinen Argumenten eine kühne Folgerung zu ziehen: es gewinne an Wahrscheinlichkeit, dass die Mon-Annam-Völker beim Auszuge aus ihren frühesten Wohnsitzen in Hochasien das obere Thal des Ganges passierten, die Nâgahügel im Süden von Assam überschritten und das Thal der Irâwadi bis zur Meeresküste von Pegu hinabzogen, wo sich die Mon niederliessen, während ihre Gefährten sich weiter ostwärts ausbreiteten. So schnell brauchen wir aber nicht zu schliessen. Es genügt zunächst, sich darüber klar zu sein, dass die Annahme unabweisbar ist, dass Mon und Kolarier einst einen gemeinsamen Wohnsitz gehabt haben müssen, der sämtlichen Traditionen dieser Völkergruppen entsprechend nur im centralen Vorderindien gesucht werden kann, vielleicht in nur etwas weitere Grenzen gefasst als die gegenwärtigen Wohnsitze der Kolarier, die von Orissa an durch das ganze nördliche Dekhan bis nach Râjpûtâna reichen. Die wichtigsten Stämme unter ihnen



sind die Kolh, Muṇḍârî und Santâl. Nun sind Waddell, the traditional migrations of the Santâl tribe, J. A. XXII 294 und A. Campbell, traditional migration of the Santâl tribes, J. A. XXIII 103 ff. unabhängig von einander auf grund der Überlieferungen der Santâl zu dem Schlusse gelangt, dass dieselben vom Nordosten Indiens das Thal des Ganges entlang nach Chuṭiâ Nâgpûr gezogen seien. „Die Santâl oder das Volk, von welchem sie ein Teil sind," fasst Campbell sein Urteil zusammen, „nahmen das Land auf beiden Seiten des Ganges ein, im besonderen das im Norden gelegene. Von Nordosten herkommend bahnten sie sich allmählich ihren Weg das Thal des Ganges hinauf, bis wir sie in der Nachbarschaft von Benares mit ihrem Hauptquartier bei Mirzâpur finden. Hier überschritt der Hauptteil, der das nördliche Ufer des Flusses besetzt gehalten hatte, denselben; südwärts gelangten sie zu den Vindhyabergen, ein Hindernis, das sie nach links zu gehen zwang, und fanden sich endlich auf dem Tafellande von Chuṭiâ Nâgpûr." Es ergibt sich unter dieser und der vorigen Voraussetzung die notwendige Annahme, dass die Mon diese Wanderungen mitgemacht und demnach ursprünglich ihre Sitze auch im oberen Gangesthale inne gehabt haben. Sie hätten also zu einer jetzt nicht mehr datierbaren Zeit südlich von den Tibetern gewohnt in eben der Gegend, der dieselben auch heute noch den Namen Mon beilegen; wer diesen Gedankengang verfolgt hat, für den dürfte nun die Vermutung nahe liegen, dass eben diese Mon es waren, denen ursprünglich ausschliesslich von tibetischer Seite die Bezeichnung Mon zukam, und dass später nach dem Abzug dieses Volkes der Name in verallgemeinerter Richtung auf die Stämme des Südlandes überhaupt seine Anwendung fand.

Schlagintweit, Könige 846, denkt sich mon aus mun „finster" [= S. andhakâra, mong. kharaṅghui: Schiefner Trigl. 25b] entstanden; jedenfalls ist mun-pa, das nach Jäschke auch thatsächlich mit mon verwechselt wird, (man vergleiche z. B. k'ri mun und k'ri mon „Gefängniss" und Schlagintweit, Könige S. 799) das einzige tibetische Wort, mit dem sich mon zusammenstellen liesse. In diesem Falle möchte ich dasselbe auffassen als die „Dunkeln, die von dunkler Hautfarbe", wobei man vor allem an die Verbindung mun nag „finsterschwarz" denken mag, wie z. B. Bonpo-sûtra



fol. 4b 1 mun nag sprin nag smad du °t'ibs und 140b 2 mun nag gliṅ dgui bskal pa las t'ar bar gyur cig oder im Çikṣalekha des Candragomin (ed. Iwanowski) Str. 19: rab tu dog pa mun nag ꜀t'ibs por °dug pai mi, was vortrefflich zu meiner Theorie von den Mon-Kolariern passen dürfte, die ja in ihrer dunkeln Hautfarbe ein wesentliches Körpermerkmal besitzen.

rmo-ba. ma rmos-pai lo tog 6a 5. Wie man englisch unploughed harvest sagt. Die Vorstellung entstammt der buddhistischen Kosmologie, s. Waddell 81 u. no. 5. Das Verbum ist wohl von rma „Wunde“ abzuleiten, also eigentlich „verwunden“.

°*ts'e. -r skyil* 7b 8. ꜀ts'e = mts'e nach dem bekannten Wechsel von འ und མ: mk'o-ba. ꜀k'o-ba: mt'ug-pa, °t'ug-pa; mgul. ꜀gul: mgo, °go; mk'ar-ba, ꜀k'ar-ba; °k'am pa und mDzaṅs-blun ed. Schmidt p. 20 z 5 mk'ams-pa. Vergl. auch Schiefner, Tib Studien I 333; Conrady 23. mts'e ist eine aus mts'eu hervorgegangene Diminutivform von mts'o: Schiefner, Tib. Studien II 357, 358; Foucaux, Grammaire § 20; Jäschke, Milaraspa 553.

mdze. ynod-pa — 15b 3; — *daṅ ṡu-ba* 15b 8. Vyutp. 309b 3 kuṣtham; Ramsay 88. Wenzel § 26. Schmidt, Sanang Setsen 322. Chinesische Inschrift v. Kiu-Yong Koan in Note prél. sur l'inscr. de K. I. partie, J. As. 1895. Über einen Zauber gegen Aussatz s. Waddell, some ancient Indian charms from the Tib. im J. Anthr. Inst. XXIV p. 41. Im bsTan-°gyur befindet sich eine Schrift: mdze nad gso bai t'abs (Feer, Analyse 365). Beschwörung des Aussatzes durch Bonpriester: Candra Dás, Contributions 197.

rdzoṅ. rdzoṅs 14b 8. Über das -s Suffix s. v °p'aṅs. Über Schlösser und Festungen in Tibet vergl. Desgodins 379; Vigne II 325; Turner 72, 77; Fabri 123, 231; Littledale 454. Götterwohnungen in der Malerei als Festungen dargestellt: Pander 50. Da die Schlösser fast stets auf den Gipfeln von Bergen angelegt werden, so scheint das Wort auch in die Bedeutung Berg, Gipfel überzugehen, wie gerade an obiger Stelle leicht möglich; vergl. byaṅ c'ub rdzoṅ als Name eines Berges bei Milaraspa. Jäschke Mil. 550. Auch Festungen haben ihre eigenen Geister (Waddell, Demonolatry 202).

żal-zas. 10a 3. Jäschke: food. Als Opfergabe für die Buddhas und Bodhisattvas handelt es sich dabei um Teichkegel von der-

selben Gestalt wie die Ts'a-ts'a, mit dem Unterschiede, dass sie weder Reliquien noch andere heilige Gegenstände enthalten, s. Schlagintweit 147, über ts'a-ts'a ibid. 124, 132. Auch von den Bonpo's bezeugt Rockhill (Diary 280) ausdrücklich, dass sie dergleichen fabrizieren.

žo-ša. sñiṅ — 3b 1. *gla-gor* — 4b 1, 13b 5. *mk'al-ma* — 4b 2, 13b 5. Vyutp. 273b 1 gla-gor žo-ša 1) pohalam? 2) pûgaphalam Betelnuss von Areca catechu. sñiṅ žo-ša Rehmann Nr. 56. Schiefner, Bonpo-Sûtra 82 no. 4. gla-gor — Rehmann Nr. 52. mk'al-ma — Rehmann Nr. 60 ཁལམཞོཤ Kalmo-šoša. Bohnenförmiger Körper etc. vom Geschlecht der Dolichos oder Phaseolus. Candra Dás, Tib. Engl. Dict. 100 v. mk'al-ma. Schiefner, Bonpo-Sûtra 82 no. 9. Im übrigen s. Jäschke, Dict. v žo-ša.

γžog šog byas-pa. 2b 7. γžog sog. fut. zu ${}_{o}$jog-pa schneiden. šog γšog-pa, bšog-pa, wo Jäschke im Handwörterbuch ausdrücklich auch (b) šog-pa (!) verzeichnet; ausserdem gibt er unter dem Worte ein Beispiel aus dem rGyal-rabs: „lam mi šog oder ma šog-par ${}_{o}$dug“ mit šog ohne Präfix. Vergl. t'ugs-t'ub und brduṅs-rdel.

γžob. — btaṅ 7b 5, 8a 3, 8a 8, 9a 1, 9a 5, 9b 1. Vergl. Schiefner, Bonpo-Sûtra 34 z. 12.

za ${}_{o}$og s. v. dar.

γzir. — dkar-nag 3a 5, 4a 7, 13a 8 dient als Heilmittel für Einäugigkeit. γzir vermute ich als identisch mit γzer, denn 1) γzer bedeutet ausser „Nagel“ auch „Schmerz, Krankheit“ und ist in dieser Bedeutung offenbar verwandt mit γzir-ba, ${}_{o}$ts'ir-ba, vergl. z. B. skran gzer Kolik (Desgodins, Dict. 73a). 2) von γzer-bu führt Jäschke, Dict. 495b, als vulgäre Aussprache zé-ru und zí-ru an. γZir muss also wohl eine dialektische Aussprache von γzer sein. Was das Wort in dem obigen Zusammenhang bedeuten soll, ist schwer endgültig zu entscheiden; in Schiefner's Bonpo-Sûtra werden S. 3 γzer-nad erwähnt, was Schiefner, wohl γzer als „Nagel“ fassend, mit Stichkrankheiten übersetzt, wiewohl sich γzer-nad auch als Synonymkompositum deuten liesse; gleichviel aber, wenn es γzer-nad gibt, so ist es für die auf Sympathie beruhende Heilkunde, die hier im Vordergrunde steht, nur ein kleiner und natürlicher Schritt, das Objekt der Krankheit zu ihrer

Arzenei zu machen: zwischen Auge und ɣzer bestehen gewiss allerlei sympathetische Beziehungen, lassen sich wenigstens konstruieren, denn ɣzer bedeutet auch Lichtstrahl und ɣzir-mig heisst nach Jäschke, Romanized Tib. and Engl. Dict. 151a „schieläugig". Zwischen Schieläugigkeit und Einäugigkeit ist aber kein prinzipieller Unterschied, beides verbindet sich oft ɣzir-mig ist vielleicht eine allgemeine Bezeichnung für Augenkrankheit; so fasse ich wenigstens die Stelle Münch. Cod. III fol. 6a, 2 gzir-bai spyan-gyi ma non bgegs. An diesem Punkte hat entschieden die Untersuchung über die medizinische Seite der Frage einzusetzen, die Grundlage ist gegeben; es fragt sich jetzt nur, was für ein Gegenstand unter zir zu verstehen sei, denn die sympathetische Idee ruht ja hier nur in der Wort- oder Gedankenassoziation, und als reales Heilmittel kann theoretisch genommen dann ɣzir jedes Ding bezeichnen, das es bedeuten kann; die Wahl einer dieser Bedeutungen bleibt natürlich einstweilen rein hypothetisch. Wenn ich unter denselben die von „Gewürznelke" genommen habe (Jäschke, Romanized etc. 150a v. ɣzer-bu, Dict. 620a v. close), so geschieht es nur deshalb, weil diese speziell westtibetisch ist und ɣzir als westtibetische Form angesprochen werden darf; hypothetisch bleibt die Sache aber darum doch.

yul. klu c̓en-po rnams yul daṅ ldan-par gyur-cig 5b 1, 16a 4. — — yul daṅ ₒp̓rad-par gyur cig 14b 1. yul ist der bestimmte, für einen Dämon abgegrenzte Bezirk, in dem er gleichsam unumschränkte Herrschaft ausübt, daher für diese Klasse der Dämonen der Name yul-lha, zu denen vor allem die Nâgarâja's gehören, Pander-Grünwedel 46, 7. Nach Pander, d. lam. Pantheon 48 wird auf je 5 *qkm* ein yul-lha gerechnet. Dass die Nâga's zu diesen Ortsgottheiten gerechnet werden, hängt sicher mit der indischen Vorstellung dieser Schlangendämonen als Ortsgenien aufs engste zusammen, eine Anschauung, die wir bei fast allen indogermanischen und auch vielen andern Völkern verfolgen können: De la Pavie 472—486; Senart 400; Winternitz 26; Ghosha 206; W. Schwartz, Die altgriechischen Schlangengottheiten 24; L. Hopf, Tierorakel und Orakeltiere 185, 192; Bastian in Zf Völkerpsychologie V 288; B. Schmidt, Volksleben der Neugriechen I 184.

H Yule, Notes on the Kasia hills and people, JASB XIII 628.

gyu. Türkis. 7b 2. Vergl. mong. ukiu, uyu; chin. yük (Schott, Einiges zur japanischen Dicht- und Verskunst, Abh. Berl. Akad. 1878 S. 174). Roero III 252 transkribiert: k'you. Im Padma t'añ yig: rgyu, s Grünwedel, Tá-še-suñ S. 7, 10. Türkisen sind neben Korallen der beliebteste Schmuck in Tibet: A. Wilson 186; Gill II 79, 107; Bower 31; Desgodins 390; Candra Dás, Contributions 223; Roero II 80, III 72.

ri bdun. 1b 4; 11b 2. Über den Gebrauch der Zahl sieben im allgemeinen s. M. Cantor, Zahlensymbolik in Heidelberger Jahrbücher V 1895, p. 31/2 und Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik, 2. A., I 1894, p. 86. Über sieben innerhalb des Buddhismus s. Schiefner, tib. Lebensbeschreibung p. 99, no. 73.

Unter den „sieben Bergen“ sind offenbar die bekannten, den Sumeru in konzentrischen Kreisen umlagernden sieben Gebirgsketten gemeint. Eitel 164; Burnouf, Introduction 539; Lotus 842ff; Köppen I 232, 233, 434; Hardy 12; Waddell 78; Andrian 124 u. 220; IA XXI 1892, 121. Daher ist ri auch symbolischer Zahlenausdruck für sieben. Csoma JASB III 7, Jäschke Dict. v. ri.

Dass dieser Begriff im Tibetischen auch durch ri-bdun wiedergegeben wird, dafür bürgt folgende Stelle aus den Münch. Cod. Nr. VI fol. 2a, 5: ri rgyal lhun po gser gyi ri bdun dañ rol bai mts'o bdun gliñ bži gliñ p'ran brgyad ñi zla la sogs mdzes pai maṇḍala, wozu im besonderen Waddell 398—400 zu vergleichen ist. Ebenso gser gi ri-bdun, Lond. Bonfr. fol. 214a 7. Dass man bei ri-bdun zugleich an thatsächliche geographische Verhältnisse Tibets denken könnte, wie in den Anschauungen der Tibeter gegründet, wäre wohl nicht ausgeschlossen, obwohl es sich vor der Hand nicht erweisen lässt; das einzige, was wir in dieser Hinsicht wissen, ist die von Csoma nach einheimischen Quellen gemachte Angabe, dass man von der ersten Kette des Himalaya an auf der indischen Seite bis zu den Ebenen der Tartarei sechs Gebirgsketten zählt (JASB I 122 = Duka 177). Auffallend ist jedenfalls die Verbindung des ganz individuellen Begriffs ri-bdun mit den generellen Bezeichnungen ri-brag und sa-rdo, so dass es fast scheint, als liege hier eine nachträgliche, buddhistisch tendenziöse Korrektur vor.

rigs, Kaste, Rang. 11b 6, 12b 5, 14a 6. Jäschke, Dict. 527b unterscheidet fünf Kasten in Tibet, die den entsprechenden indischen

nachgeahmt sind, nämlich rgyal-rigs, bram-ze-rigs, rje-rigs, dmaṅ-rigs, ydol-pai-rigs und stimmt in der Anzahl und Reihenfolge derselben mit Ramsay, p. 18 (s. v. caste) überein, der ausserdem eine höchst wertvolle Tafel der sog. rus-pa, d. h. der Unterabteilungen der einzelnen Kasten oder der Verteilung der verschiedenen menschlichen Beschäftigungen innerhalb derselben giebt. Die Stellung der Brâhmaṇen (wie sich im obigen Falle auch die buddhistische Geistlichkeit bezeichnet) hinter den Kṣatriya's entstammt schon den Zeiten des älteren Buddhismus (R. Chalmers, the Madhura Sutta concerning caste. JRAS 1894, 342). Interessant ist, dass die Vyutpatti, welche übrigens nur vier Kasten kennt und vaiçya durch rjeu-rigs übersetzt, mit den Brâhmaṇa's beginnt und die Kṣatriya's folgen lässt (Vyutp fol. 256a, 4).

In unserm Texte, und zwar im 3. Abschnitte, ist zweimal von einer Kasteneinteilung der Nâga's die Rede, fol. 11b, 6ff. und fol. 12b, 5—6. Im ersten Falle werden folgende Kasten aufgeführt:

1. blon rigs 11b, 6.
2. dmaṅs rigs 11b, 8.
3 bram-zei rigs 12a, 5.

Im zweiten Falle:
1. klui blon-poi rigs 12b, 5.
2. klu dmaṅs rigs 12b, 6.
3. klu bram-ze rigs 12b, 6.
4. klu ydol-bai rigs 12b, 6.

14a, 6 ist von keiner besonderen Bedeutung

Blon-rigs, eig. Minister-, Beamtenkaste ist identisch mit rje-rigs d i. = vaiçya, da nach Ramsay rje-rigs die höhere Beamtenklasse umfasst und rje und blon sich auch sonst in ihren Bedeutungen berühren. Wir begegnen also hier der auffälligen Thatsache, dass nach den Vaiçya's und Çûdra's an beiden Stellen die Brâhmaṇen erst in dritter Reihe genannt werden. Damit stimmt völlig die in Schiefner's Bonpo-sûtra p. 3 gegebene Kasteneinteilung der Nâga's überein: hier treten an erster Stelle Kṣatriya's auf, die in unserm Texte fehlen, dann folgen Vaiçya's und Çûdra's, darauf erst die Brâhmaṇen und hinter ihnen die Câṇḍâla's (ydol-pa). Erwähnenswert ist auch, wiewohl das Analogon nicht vollständig zutrifft, dass der tibetische Gelehrte Sum-pa mk'an-po aus dem 18. Jahrhundert in einem geographischen Werke die vier indischen Kasten als

Kṣatriya, Vaiçya, Brâhmaṇa, Çûdra aufzählt, s. Huth, Eine tibetische Quelle zur Kenntnis der Geographie Indiens in der Weber-Festschrift p. 89. In dem Bon-po Werk der Bodleiana zu Oxford kommt der folgende Passus vor:

rgyal rigs daṅ ni rje rigs daṅ bram zei rigs daṅ
dmaṅs rigs daṅ γdol pa can gyi klu rnams.

In den Lond. Bonfr. fol. 94 b 6 mit Auslassung der Königskaste: klu rjei rigs klu rmaṅs (= dmaṅs) rigs bram zei rigs rdol (= gdol) pai rigs.

leb-rgan, auch *le-brgan*. *ljags* — *ₒdra-bas dkrol-nas* 11 a 5. Die Bedeutung des Wortes, ob Safran, ob Mohn, lässt sich nicht entscheiden. Kowalewski II 1964 a übersetzt das im mong. transkribierte Wort mit Mohn. Vyutp. 274 a 4 hat le-rgan rtsi = kusumbha Safflor oder Safran.

lo. – *brgya ₒtso-bar šog* 10 a 7. Wenn man Steine auf den Obo (tib. lab-tse, rdo-boṅ) wirft, spricht jeder ein kurzes Gebet, dessen Schluss lautet: Lha jya (brgya) lo. lha jya lo (Rockhill, Notes on the ethnology of Tibet 735).

lo ñes. 6 a 3, 16 b 2. Stets in Verbindung mit mu-ge Hungersnot; Gegensatz ist lo-legs-pa Vyutp. 279 a 2 subhikṣa. Vergl. Grünwedel, Ein Kapitel des Ta-še-suṅ (Bastian-Festschrift) S. 23 v. mu-ge.

loṅ-ba. klu — rnams 5 a 7. Edkins, Chinese Buddhism 24. Brehm, Tierleben VII 187, bemerkt: Alle Beobachtungen sprechen dafür, dass mit Ausnahme einiger Baumschlangen das Gesicht der Schlangen schwach und unbedeutend ist, dass die Meinung, zu welcher sein Glanz und seine Grösse veranlassten, eine falsche ist (so z. B. Vergil, Aeneis II, 210; Kreutzwald, Der Esthen abergläubische Gebräuche, Pet. 1854, p. 85). Dagegen Winternitz 25.

šu-dag. 4 a 6. Vyutp. 273 b 1 vacâ eine best. viel gebrauchte aromatische Wurzel, Acorus Colamus (pw.), d. i. Kalmuswurzel.

šu-ba. S. *kiṭibha*. Vyutp. 309 b 2. 4 a 6, 15 b 3 (šo-ba); 15 b 8 Dass šo-ba kein Wort mit selbständiger Bedeutung, sondern nur eine Variante zu šu-ba ist, geht daraus hervor, dass 15 b 8 die Verbindung mdze daṅ šu-ba wiederkehrt, die auf derselben Seite 15 b 3 in der Gestalt mdze daṅ šo-ba auftrat. Dieselbe Verbindung im Bonpo-Sûtra fol. 85 b 6. Man sieht also, wie notwendig für die

tib. Philologie die Aufgabe ist, die Verbindungen kennen zu lernen und zu sammeln, in denen bestimmte Wortgruppen gebraucht zu werden pflegen, die Synonyme, die Zusammensetzungen, die gleichartigen und ungleichartigen Begriffe, kurz, die Phraseologie im weitesten Sinne vertiefter zu behandeln als bisher geschehen.

šoṅ. ₒp'aṅs daṅ rdzoṅs — byas-pa 14 b 8. *bšoṅ-ma. — rdziṅ-bur bskyil-ba* 14 b 7. Ich fasse beides in der von Jäschke šoṅ-ba ad II, Dict. 564 a, gegebenen Bedeutung und halte bšoṅ-ma den Bildungen bšaṅs, bšaṅ analog für eine sekundäre Ableitung aus šoṅ-ba. Šoṅ in der Bedeutung „Höhle, Thal" gäbe hier keinen rechten Sinn.

sa-bdag. In der Formel — *klu γñan* 11 a 1. klu daṅ sa-bdag-gis sgrib-pa 15 a 8. Die achte Klasse der lamaischen Gottheiten s. Pander-Grünwedel 46 Nr. 8; Waddell, Demonolatry 201, the Tibetan house-demon in J. Anthr. Inst. 1894 No. 1, Buddhism of Tibet 372, 484; Schiefner, Bonpo-Sûtra 2 u. passim.

sa-rdo in der Formel *ri-bdun ri-brag sa-rdo.* 1 b 4, 11 b 2. sa-rdo erdiger Stein, St. von erdigem Bruch im Ggs. zu ri-brag Fels von hartem Gestein. Bei Schiefner, Bonpo-Sûtra 28, werden 5 Erdarten, sa-ts'on, erwähnt. Oxf. Bon-Ms. 3 a sa bdag gi rgyal po ni sa sna lṅa la gnas. Über diese s. ferner Weber-Huth, das buddhistische Sûtra der Acht Erscheinungen 585. Auch der von Grube in der Bastian-Festschrift übersetzte Taoistische Schöpfungsmythus spricht von 5 Erdarten (S. 9 des Sonderabdrucks).

sa γyo-ba. — i ₒjigs pa 15 b 5. Die Furcht der Nâga's vor dem Erdbeben ist um dessentwillen auffallend, da sonst gerade sie als die Urheber von Erdbeben gelten: de la Pavie 401; Beal, Catena 47.

sil-sñan. — si-li-li 7 b 4, 7 b 7, 8 a 2, 8 a 5, 8 a 7, 8 b 2, 8 b 5, 8 b 8, 9 a 4, 9 a 8, 10 a 6. Zam. 15 sil sil sgra ldan sil sñan daṅ u. dazu Desgodins, Dict. 227 v. rgyan. Jäschke kennt ein Wort sil-ma zur Bezeichnung der lärmenden Töne eines Cymbals; si-li-li ist das bisher unbekannte, entsprechende Verbum dazu. Vergl. auch Conrady S. 70 Über das Cymbal Waddell 298, 432.

slog-pa. 9 a 5, s rduṅ-ba. Vergl. k'ru slog

gsaṅ-ba. 11 a 5. S. guhyaka, Böhtlingk, Tib. Übersetzung des Amara-Kosha 218.

ha-lo 4b 7, 14a 2. Vergl. Schiefner's Bonpo-Sûtra, 22 no. 5. gegebene Identifikation mit S. hallaka.

hrî. (Jäschke schreibt hri.) ,oṁ maṇi padme hûṁ — 11a 3. hrî, entstanden aus hṛdaya, ist das vîja des Avalokiteçvara: Waddell, The Indian Buddhist cult of Avalokita 62. Beal, Catena 23, 424.

lhab-se lhab. Von Pfauen 7b 3, 7b 6, 8a 2, 8a 5, 8a 7, 8b 2, 8b 5, 8b 8, 9a 4, 9a 8, 10a 6. Die von Jäschke nach Schmidt gegebene und mit einem Fragezeichen versehene Bedeutung „hin- und herflattern" kann nun nach dem obigen Gebrauch als völlig gesichert gelten; vergl. a. lhub-lhub flatternd, lheb schnappend wie ein Fisch. Zur Bildung des Wortes s. v. lcoṅs-se lcoṅ.

Nâga-Index.

I. Sanskrit-Tibetisches Verzeichnis.

1. *Ananta.* mTʻa-yas. 2a 3, 3a 2, 7a 2, 9b 7, 11b 3, 12b 3, 13a 2. Vyutp. 249b 4. Waddell Nr. 7. Candra Dás 52. Farbe: blau R. Mitra 257. JA I 372; II 169; XXI 362 No. 16, 364; XXII 294. Fergusson 70. Winternitz 40, 261. Ind. Stud. XIV 100. Ghosha 202, 203, 214, 215. Senart 392. Crooke 263. Dowson 14 (299). Nagele 282. de la Pavie 486. Pleyte 95, 98. Târanâtha 75, 152, 157. Schiefner, Bonpo-Sûtra 26, 67. Bühler WZKM V 108, 344. JRAS 1891, 695. Candra Dás, Contributions 263/4. Nobin Chandra Das, A note on the anc. geogr. of Asia, Calc. 1896, S. 58.

Abbildungen: Archaeological Survey of Western India 1874, pl. XX 4, XL 5. Rückert, Ges. poet. Werke Bd. VIII S. 605 Nr 58.

2. *Anavatapta.* Ma-dros-pa. 2a 8, 11b 5. Vyutp. 249b 4. Waddell Nr. 13. J. Dict. 264a. Eitel 12. Beal, catena 48, 420. Schiefner, Bonpo-Sûtra 67. IA XXI 362 Nr. 12. Bühler WZKM V 108. JRAS 1891, 695. Feer, Analyse 386, 439. Anavataptanâgarâjaparipṛccha: Csoma, Analysis 448; Feer, Analyse du Kandjour 253; Schmidt, Kanjur-Index p. 26 Nr. 156, p. 140. Bunyiu Nanjio, Catalogue Nr. 437. Schlagintweit, Könige v. Tibet 846.

3. *Apalâla.* Sog-ma-med-pa. 7a 6. Vyutp. 250a 3. Waddell Nr. 46 (seine Übersetzung brawny not, scaly not ist irrtümlich; palâla und sog-ma bedeuten Halm, Stengel). Eitel 14. IA XXI No. 23. pw kennt Apalâla nur als Name eines Râkṣasa.

4. *Âdarçamukha.* Me-loṅ-gyis-ydoṅ-can, Me-loṅ-ydoṅ. 11b 7. Vyutp. 250b 2. Waddell Nr. 70. Vergl. mDzaṅs-blun cap. 31.

5. *Ânanda.* Kun-dga-bo. 11b 3, 12b 2.

6. *Upakâla.* Ñer-nag-po. 12a 2. Vyutp. 250a 1. Waddell Nr. 25.

7. *Upananda.* Ñer-dga-bo. 11b 3. Eitel 187. Pander-Grünwedel Nr. 291. Senart 390 no. 4. Mitra 254. IA XXI 362 Nr. 10, 11.

Beal, catena 55, 420. Schiefner, Bonpo-Sûtra 70. Bühler WZKM V 108, ib. 344. JRAS 1891, 695. Feer, Analyse 441, 468 Schiefner, Tib. Lebensbeschreibung 41. Nandopanandanâgarâjadamanasûtra: Schmidt, Kanjur-Index 6 Nr. 39, 139; Csoma, Analysis 486; Feer, Analyse 289; Hardy, Manual 302/3; der Pâlitext mit der tibetischen Übersetzung, her von Feer, Textes tirés du Kandjour, 8 livr., Paris 1869; übersetzt von demselben in den Fragments extraits du Kandjour. Annales du Musée Guimet V. Vergl. dazu auch Schiefner, Mél. as. VIII 284, 285.

8. *Elâpattra.* ,E-lei-${}_{o}$dab-ma, He-lei-${}_{o}$dab-ma. 2b 3, 11b 5. Vyutp. 250a 3. Waddell Nr. 44. Schiefner, Bonpo-Sûtra 70. Schiefner, Mahâkâtjâjana und König Tshaṇḍa-Pradjota, Mém. de l'Acad. de Pét. XXII No. 7, p. 11—14, Legende vom Nâgarâja El. JRAS 1891, 695. Grünwedel, Ikonographie 41. Julien, Voyages II 41. Beal, Catena 420. Legge, Fâ-Hien 96. J. Buddh. Text Soc. II p. I, 2—4.

9. *Karkôṭaka.* Stobs-kyis-rgyu. 3a 2, 7a 3. Gew. Stobs-kyi-rgyu, so 9b 8. Vyutp. 249b 3. Waddell Nr. 2. Nalopâkhyânam XIV. IA VII 89; XXI 363 No. 29; XXII 294; II 169. Ghosha 215, 218. Winternitz 261. Schiefner, Bonpo-Sûtra 19 no. 5.

10. *Kâla.* Nag-po 12a 2. Vyutp. 250a 1. Waddell Nr. 24. Senart 390 no. 4. Winternitz 35, 40. JA XXI 363 No. 37.

Vergl. a. Vyutp. 250b 4; Waddell, commoner or Plebian Nâgas Nr. 18: Kâlaka = Nag-po, der zu den klu p'al-pa gehört.

11. *Kulika.* Rigs-ldan. 7a 4, 9b 8, 11b 5, 12b 5. Vyutp. 249b 3. Waddell Nr. 3. Candra Dâs 52 (Kulina). Farbe: weiss Mitra 257. JA XXII 294

12 *Gandhavant (?).* Dri-źim-pa. 11b 5. Vgl. Waddell Nr. 71.

13. *Gulma.* Gel-ba. 11b 5

Diese Gleichung gründet sich auf eine Vermutung meinerseits, da die Vyutp. 259a 2 unter den Baumnamen śiṅ gel-pa, das nach Jäschke wie gel-pa gebraucht wird, durch gulma wiedergibt. Ein Nâga dieses Sanskrit- oder tibetischen Namens findet sich sonst in der Litteratur nicht. In einer Kanjurerzählung kommt als Name eines Königssohnes lCug-ma vor, was Schiefner durch Gulma übersetzt (Mél. as. VIII 129).

14. *Jalaja.* C'u-skyes. 2b 3.

Die Gleichung ist von mir vermutet nach Vyutp. 276a 2, wo unter den Blumen ću-las skyes-pa = jalaja (ein Beiname des Lotus, tib. gew. ću skyes: Desgodins Dict. 323) genannt wird. Nach Böhtlingk, Über eine tibetische Übersetzung des Amara-Kosha p. 217, wird in diesem Wörterbuch S. apsara mit ću-skyes übersetzt. Letzterer Ausdruck findet sich als Name eines Nâga's auch in Schiefner's Bonpo-Sûtra 70, der ihn durch Abdsha zurückübersetzt. Unter den zahlreichen Legenden, die den Nâga in Beziehung zum Wasser setzen, vergl. z. B. die Stammessage der Ailao bei Rosthorn, Die Ausbreitung der chinesischen Macht in südwestlicher Richtung, Wien 1895, S. 42 und die Litt. u. Nr. 27 Varuṇa.

15. *Takṣaka.* ₒJog-po. 7a 3, 9b 8, 13a 1. Vyutp. 249 b 4. Waddell Nr. 8.

Jäschke, Dict. 174a, 179b Atharvaveda VIII 10, 29; XII 1, 37, 46 und Mahâbhârata I, 792, 5008 cit. nach Winternitz. Ćandra Dás 50, 52. Weber, Über das Vîracaritram, Ind. Stud. XIV 136. Ghosha 204, 215. JA II 169, 193; XXI 362 Nr. 15; XXI 364; XXII 294. Senart 392. Winternitz 261. Eitel 168b. Grünwedel, Ikonographie 40. Bühler WZKM V 108, ib. 344. Târanâtha 102. Schiefner, Bonpo-Sûtra 26, 67. Safranfarbig: Mitra 257. Hanlon 625 Nr. 99.

16. *Nanda.* dGa-bo. 2a 3, 11b 3. Vyutp. 249b 4. Waddell Nr 15. Eitel 105. Pander-Grünwedel Nr. 289. JRAS 1891, 695. Beal, Catena 55, 420. JA XXI 362 Nr. 10, 11. Bühler WZKM V 108, ib 344 Schiefner, Bonpo-Sûtra 26, 67, 69. Feer, Analyse 441. S. a. d. Litt. u. Upananda.

17. *Pakṣiçîrṣa.* Byai mgo-ćan. 11b 7. pakṣin = bya Vyutp. 265 b 4.

Sollte die Vogelköpfigkeit des Nâga aus dem Antagonismus gegen den Garuḍa entsprungen (Grünwedel, Buddh. Kunst 47) oder durch Missverständnis bildlicher Darstellungen (ibid. 97) veranlasst sein?

18. *Padma.* Padma. 7a 5. Vyutp. 249b 3. Waddell Nr. 4. Farbe des Lotusstengels: Mitra 257. Feer, Introduction 501. Mitra 254. Winternitz 261. JA VI 271; II 169; XXII 294.

19. *Balabhadra.* Stobs-bzaṅ. 2a 5, 2b 2, 11b 4, 12b 4.

20. *Balika.* Stobs-ldan, Stobs-ćan. 2a 6, 2b 2. Vyutp. 250a 2. Waddell Nr. 33. Ćandra Dás 50, 52.

21. *Buddha Bhagavant.* Saṅs-rgyas bcom-ldan-₀das. 10b 6, 12b 2.

22. *Manasvin.* *y*Zi-can. 2a 4, 11b 4. 12b 4. Sämtliche Stellen mit verdorbenen Lesarten: 2a 4, *y*Zi-c'en, die beiden andern *y*Zi-byin. Die Korrektur stammt von Schiefner, Bonpo-Sûtra 26 no. 1. Vyutp. 250a 4. Waddell Nr. 58. Eitel 93. JA XXI 363 Nr. 20, 21. Bühler WZKM V 108. Schiefner, Bonpo-Sûtra 26, 44, 49, 67. Beal, Catena 420. Schlagintweit, Könige v. Tibet 846.

23. *Mṛgaçîrṣa.* Ri-dvags-kyis mgo-can, Ri-dags-kyi mgo-bo-can. 11b 7. Schiefner, Bonpo-Sûtra 70.

24. *Meghanâda.* ₀Brug-sgrogs 12a 1. Pallas II 43 Schiefner, Bonpo-Sûtra 70. ₀Brug sgra can 'der mit der Stimme des Donners' ist nach Desgodins, Dict. 323 ein Synonym für den Wassernâga.

25. *Mokṣaratna.* T'ar-pa rin-c'en. 2a 6.

26. *Ratnacûḍa.* *y*Tsug-na rin-c'en. 2a 4, 11b 3, 12b 4. Schiefner, Bonpo-Sûtra 26, 27 (Ratnacûḍa), 57, 67 (Cûḍaratna). Vergl. a. Maṇicûḍa *y*Tsug-na nor-bu Vyutp. 251a 1, Waddell Nr. 22 der klu p'al-pa.

Vyutp. 226a 2: *y*Tsug-na rin-po-c'es žus pa = Ratnacûḍapariprccha, was wohl identisch mit dem im Kanjur, dKon-brtsegs vol. VI genannten Werke ist, Feer Analyse 218, Schmidt, Kanjur-Index 13 Nr. 91, 190. Über die Schlangensteine vergl. Plinius hist. nat. XXXVII; Koch 152/3; Walhouse, snake-stones IA IV 45; Gaidoz, la pierre de serpent in Mélusine V 1891 Nr. 12.

27. *Varuṇa.* C'u-lha. 2b 4. Vyutp. 249b 4. Waddell Nr. 9. Pander-Grünwedel Nr. 290, vergl. a. Nr. 288. Eitel 195. IA XXI 362 Nr. 13. Mitra 254, 256. Farbe: weiss, Mitra 257. Beal, Catena 420. Desgodins, Dict. 323, der ihn auch c'u klu, c'u bdag nennt und seine synonymen Bezeichnungen anführt.

Witsen von den Tibetern 328a: Zy offeren dagelijks aen zekeren Water-God.

28. *Varṣaṇa.* C'ar-₀bebs. 12a 1. Nach Desgodins, Dict. 323 nur ein Synonym für den Wassernâga. Nach tib. Volksvorstellung sendet der Lhu (klu) Regen und Donner, Hanlon 617 no. 3, s. ferner 625 Nr. 97 u. no 1. Schiefner, Bonpo-Sûtra 70. Feer, Introduction 478. Vyutp. 260b 1 ist rin-c'en c'ar-₀bebs durch mahâratnavarṣâ wiedergegeben. Legge, Fâ-Hien 52; Neumann,

Pilgerfahrten 144: Winternitz 259, 45; Oldenberg, Religion d. Veda 69; Senart 18, 394; Hodgson, Essays I 19. Vergl. auch besonders über die Nâga's als Spender des Regens die japanische Oper Ikkaku sennin transskribiert u. übersetzt von F. W. K. Müller in der Bastian-Festschrift, ferner Münch. Cod. XII fol. 2b 5, fol. 3ff. Bastian, Kambodische Altertümer (Geogr. u. ethnol. Bilder) S. 478 (S. 479 verwechselt er Ânanda mit Ananta). Stevens, Mater. z. Kenntnis d. wilden Stämme Malâka's her. v. Grünwedel II 126, womit man Ehrenreich, Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens 69 und I. W. Fewkes, The snake ceremonials at Walpi (= J. of Am. Ethn. and Arch. IV) vergleiche. B. Schmidt, Volksleben der Neugriechen I 189. Nagele 286 no. 1; Baudissin, Studien zur semit. Religionsgeschichte I 265, 285, 287. Wake, Serpent-worship and other essays, Lond. 1888, 84—87, 94.

29. *Vasudeva(?).* P'yug lha 2a 5.

30. *Vâsuki.* Nor-rgyas. 3a 4, 9b 8, 11b 4, 11b 5, 12b 3, 12b 8. Vyutp. 249b 3. Waddell Nr. 6. IA II 124; II 169; XXI 362 no. 7, 364; XXII 294; IV 46. Ghosha 215. de la Pavie 517. Winternitz 27, 260. Pleyte 98, 99. Senart 391, 392. Farbe: grün, Mitra 257. Candra Dás 52. Eitel 195. Beal, Catena 48, 420. Bühler WZKM V 108, ib. 344. Târanâtha 101, 194. Schiefner, Bonpo-Sûtra 21 u. no. 1, 41, 49, 55. IRAS 1891, 695. Huth, Tsaghan Baišiṅ 21, v. 80.

31. *Vâsukiputra.* Nor-rgyas-kyis bu. 7a 4. Oxf. Bon.-Ms. fol. 1a: Nor-rgyas bu (die Handschrift hat den Schreibfehler rgyal).

32. *Vṛddha.* rGan-po. 2a 7. Schiefner, Bonpo-Sûtra 68 l. Z. Die Gleichung nach Zamatog fol. 26. Klu rgao(!) Lond. Bonfr. 232a4. Ich möchte vermuten, dass hier keine unmittelbare Übersetzung aus dem S. vorliegt, sondern eine originale tib. Bezeichnung; darauf weist die Einfachheit des Ausdrucks hin, wie ja bei so vielen Völkern göttliche Wesen „der Alte“ genannt werden, dann der Gebrauch von rgan-po in der Bedeutung dux, maior pagi, maire de village (Desgodins, Dict. 219), da die Namen von Schutz-, Orts- und anderen Gottheiten auf die von Beamtenkategorieen und umgekehrt übertragen werden. Die eigentümliche Ausgestaltung des Seelenglaubens der Kaffern, der Glaube an eine hierarchische Ordnung der Ahnenseelen, ist offenbar nur das Spiegelbild der

hierarchischen Ordnung der Lebenden (E. Grosse, Die Anfänge der Kunst, S. 35). Vielleicht ist unter rGan-po der „alte Vater K'en-pa" mit schneeweissem Haar, der „grosse Vater der drei Welten" zu verstehen (Waddell, Demonolatry 202).

33. *Vṛçcikaçîrṣa.* sDig-pai [Sandberg 343] -mgo-can. 11b 7. vṛçcika = sdig-pa Vyutp. 265b 2.

34. *Çaṅkhapâla.* Duṅ-skyoṅ. 7a 5, 9b 8, 11b 3, 12b 3, 13a 3. Vyutp. 249b 3. Waddell Nr. 1. Candra Dás 51,52. Winternitz 261. Feer, Introduction 501. Ghosha 215. Mitra 257 (grün). IA II 169; VI 271; XXI 363 No. 30, und 364; XXII 204. Schiefner, Bonpo-Sûtra 17, 55, 65, 68. çaṅkha duṅ Attribut lamaistischer Gottheiten: Pander, das lam. Pantheon 110, Pander-Grünwedel 105 Nr. 294 und no. 4.

35. *Çrîmant.* dPal-ldan. 2a 3, 11b 5.

36. *Çrîmâla.* dPal-$_{o}$p'reṅ. 2b 2.

37. *Çvâpada.* γCan-γzan. 11b 6. Vergl. Vyutp. 265a 3.

38. *Sarpaçîrṣa.* Sbrul-gyis mgo-can 11b 8. (s. a. PW). Grünwedel, Buddhistische Kunst 43, 96.

II. Verzeichnis der tibetischen Namen, deren Sanskritäquivalente unbekannt sind.

1. *T'od de rgyal-po* 2a 8. Vergl. Csoma, Analysis 493. Feer, Analyse 296: dpal Saṅs-rgyas t'od-pa Name einer mystischen Gottheit; S. Çrî Buddha-kapâla. Pander-Grünwedel 65 Nr. 69.

2. *T'od de dpal ldan* 2b 1.

3. *γNod-byed* 12a 2.

4. *$_{o}$P'rul-po c'e* 2a 7. S. wahrscheinlich Mahânirmâṇa oder Mahânirmâtar, denn Vyutp. 279b 2 $_{o}$p'rul-pa-po, $_{o}$p'rul byed-pa nirmâtâ[1]). Der Name sprul-pa nirmita wird nach Feer, Analyse 460, besonders von den Nâga's gebraucht, welche die Gabe der Verwandlung besitzen, wozu Kanjur, $_{o}$Dul-ba vol. I fol. 139 (ibid. p. 158) zu vergleichen ist, und damit besonders Mahâvagga I 63 (Oldenberg, Vinaya Texts I 217/9). Die Benennung rührt offenbar von der bei Schlangen periodisch wiederkehrenden Abwerfung der

---

1) Vergl. a. Nirmâṇarati = $_{o}$p'rul-dga Köppen I 253, Eitel 109.

Oberhaut her. So lesen wir bei Tasso, Gerusalemme liberata, canto VII st. 71:

Ei di fresco vigor la fronte e'l volto
Riempie; e così allor ringiovenisce,
Qual serpe fier, che in nove spoglie avvolto
D'oro fiammeggi, e'ncontra il sol si lisce.

Oder bei Ariosto, Orlando furioso XVII, 11:

Sta su la porta il re d'Algier, lucente
Di chiaro acciar che'l capo gli arma e'l busto,
Come uscito di tenebre serpente,
Poi c'ha lasciato ogni squallor vetusto,
Del nuovo scoglio (= spoglie) altiero, e che si sente
Ringiovenito e più che mai robusto:
Tre lingue vibra, ed ha negli occhi foco;
Dovunque passa, ogn' animal dà loco.

Als Vorbild hat beiden Dichtern die Stelle in Vergil's Aeneis II 469 ff. vorgeschwebt:

Vestibulum ante ipsum primoque in limine Pyrrhus
exultat, telis et luce coruscus aëna;
qualis ubi in lucem coluber mala gramine pastus,
frigida sub terra tumidum quem bruma tegebat,
nunc positis novos exuviis nitidusque iuventa
lubrica convolvit sublato pectore terga,
arduos ad solem, et linguis micat ore trisulcis.

5. *₀Bras-bu smin-par byed-pa* 12a 1. Vergl. 16a die Bitte, dass die Ernte reifen möge. Legge, Fâ Hien 52. Bei dem Opfer, das der Nêwâri-Priester den Nâga's darbringt, bittet er dieselben, das Getreide zu segnen (Waddell IA XXII 293). Wir begegnen hier dem Nachhall einer bei indogermanischen Völkern vielfach verbreiteten Vorstellung, der zufolge Schlangen das Symbol des Erdsegens sind, das Wachstum des Getreides fördern und auch selbst dem Menschen Korn spenden. Vergl. B. Schmidt, Volksleben der Neugriechen I 187. Die Polen kennen eine Korn- (Roggen-) Schlange und eine Milchschlange, die eine vermehrt den Reichtum auf dem Felde, die andere beschützt die Kühe (Sammlung von Nachrichten über heimische Anthropologie her. v. d. anthr. Komm. d. Ak. in Krakau [polnisch] XI 221). Bei den Weissrussen bringt

der cmok domovik (Hausschlange) dem Hausherrn Geld, macht die Felder fruchtbar, die Kühe milchreich (H. Máchal, Skizze der slav. Mythologie [čechisch] Prag 1891, 153). Nach čechischem und slovakischem Volksglauben bringt der zmok Geld, Korn, Butter und was man sonst will (2. Bericht der Ges. d. Freunde čechischer Altertümer in Prag II 49—51). Die drei letzten Citate mit ihren Übersetzungen verdanke ich der liebenswürdigen Hilfsbereitschaft meines verehrten Lehrers Herrn Prof. W. Wollner in Leipzig.

6. *Zag-byed* 12a 2.

7. *Rab-brtan* 2b 1. Vyutp. 287a 4 brtan-pa = dhruva; rab-brtan also vielleicht vidhruva, pradhruva?

8. *Šiṅ pa lai bžin* 11b 7. pa-la = S. phala.

9. *Sad-ma c̒uṅ* 9b 8.

III. Tibetischer Gesamtindex.

IV. Deutscher Index der in der Übersetzung gebrauchten deutschen Namen.

V. Verzeichnis unbestimmter Namen.

Ein Teil der folgenden Namen, die meist ganz unverständliche Wörter sind, deren Lautkomplexe in vielen Fällen an die in den Dhâraṇi's vorkommenden Ausrufe erinnern, findet sich in einer kurzen Mitteilung Waddell's, die in dem Aufsatz von R. Hoernle, The third instalment of the Bower Manuscript, IA XXI 1892, p. 364 eingeschoben ist. Diese hier bereits angeführten Namen sind im folgenden mit einem * bezeichnet[1]).

Meiner Annahme, dass diese sonderbaren, in ihren endlosen Wiederholungen fast betäubend wirkenden Lautverbindungen nicht zum geringsten suggestiven Zwecken dienen, verleihen die Untersuchungen Otto Stoll's keine unwesentliche Stütze, vergl. sein Werk: Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie, Leipzig 1894, besonders p. 4, 53, 55.

1. ,*Alaka* 3 a 4.
2. * ,*Apare* 13 a 6. Ein S.-Lokativ? Vergl. Burnouf, Introduction 482.
3. * ,*Arare* 13 a 6. Im S. eine Interjektion.

1) Die im Texte doppelt gesetzten Namen sind hier nur einmal aufgeführt.

4. * *Brara* 11 b 5, 13 a 4.
5. *Dukita* 10 b 4.
6. * *Dzala* (*Jala*) 11 b 5, 13 a 4.
7. *Dzola* (*Jola*) 13 a 3.
8. * ,*Egate* 13 a 6.
9. *Gunakude* 13 a 2.
10. * *Hala* 13 a 5. Jülg 54.
11. * *Hili* 11 b 4, 13 a 4.
12. *Hulu* 13 a 5. Vergl. Vyutp. 250 a 4, Waddell Nr. 52 den Nâgarâja S. Huluḍa, tib. Hu-lu-tu. Csoma, As. Res. XX 92. Feer, Analyse, 197; 418. S. a. Jülg 54.
Vielleicht ist auch an Hulunta (Feer, Introduction 489 u. 499) zu denken.
Jala s. *Dzala*.
Jola s. *Dzola*.
13. *Kaṡayu* 3 a 3.
14. * *Kili* 13 a 3. Erinnert, besonders in seiner Dopplung, an Kilakila, den Beinamen Çiva's (pw).
15. *Kota* 13 a 3. Es giebt einen Nâga Kodiça (pw).
16. * *Kuru* 13 a 5. Vergl. die Tantragöttin Târâ-kurukulle, Feer, Analyse 298, 463, wohl richtiger — kullâ; s. Blonay, Matériaux pour servir à l'histoire de la déesse buddhique Târâ 64 u. passim.
17. * *Kuti* 11 b 5, 13 a 4.
18. * *Limi* 11 b 4.
19. *Lulaga* 3 a 3.
20. *Madhe* 13 a 6. Bei Waddell: Madhaye.
21. * *Mili* 13 a 4.
22. *Pata* 11 a 4, 13 a 4.
23. *Pati* oder *Pati-ni*? 13 a 6. Waddell: Patini.
24. *Sapârisamaya*? 12 a 8.
25. * *Siti* 13 a 5. Vielleicht identisch mit dem Vyutp. 250 b 3, Waddell Nr. 79 genannten Nâgarâja Sitâ, tib. Sita (Oxus? fragt dabei Wadd., worauf die Antwort „nein" lautet und unter Hinweis auf Feer, Analyse 168, 317, 458 bemerkt wird, dass es sich dabei nur um einen der vier grossen Ströme handelt, die sich die Inder aus dem Anavatapta, dem

heutigen Manasarovarsee, entspringend dachten; möglicherweise liesse sich auch der Tarim darunter verstehen, s. Schlagintweit, Sureçam. S. 24, no. 113).

26. *Śaṇta* 13 a 2. Vielleicht S. çânta?
27. *Śipati* 13 a 6. Waddell: Shibate.
28. * *Takra* 13 a 5.
29. * *Tsili* 11 b 5.
30. * *Ture* 13 a 7.
31. ,*Ulike* 13 a 3. Waddell: Ulika. Vergl. S. Ulûka als Name eines Nâga (pw) und den Ular-Nâga der Alloresen bei Bartels, Medizin der Naturvölker 16/7 mit Abbildung des im Museum für Völkerkunde in Berlin befindlichen Exemplars und damit die Regenbogenschlange Ûlar Danu der Ôrang Malâyu von Kĕdah (Stevens, Mat. z. Kenntn. d. wilden Stämme Malâka's her. v. Grünwedel II 216), auch Pleyte 97. Vielleicht geht aber Ular auf Ulura, Uluda, Uluṇda etc. zurück, s. Feer, Introduction 499. (Vergl. auch Schiefner in Mél. as. VIII 635 no. 15.)
32. ,*Up'unta* 13 a 2.
33. *Yubaniha* 13 a 1.
34. *Yupana* 3 a 3.

Nachträge.

Zum Verzeichnis der Quellen sind nachzutragen:

J. E. Fabri, Sammlung von Stadt-, Land- und Reisebeschreibungen. 2 Bde. Halle 1783—86. (Darin Bd. I, S. 205—318, Nachrichten von Tibet aus Georgi's Tib. Alphabet.)

W. W. Hunter, The Indian empire: its history, people, and products. London 1882.

F. Mayers, The Chinese reader's manual. Shanghai 1874.

Vigne, Travels in Kashmir, Ladak etc. in 1835. 2 vols. London 1842.

Im Glossar ist durch Versehen des Setzers ausgelassen worden:

sbal-ba, Frosch. 14 b 6. Das Töten der Frösche ist deshalb sündhaft, weil sie zum Gefolge der Nâga's gehören und deren Helfer bei der Erzeugung oder Einhaltung des Regens sind. Siehe darüber Waddell, Frog-worship amongst the Newars, IA XXII 1893, 293/4. In der Description du royaume de Camboge trad. du chinois par Abel-Rémusat (in Nouv. annales des voyages III) heisst es p. 84: die Leute des Landes essen keine Frösche; vom Eintritt der Nacht an bedecken diese die Wege in allen Richtungen.

Ferner ist hinzuzufügen zu:

byi-ts'er-ma (S. 91): Vergl. auch die auf das indische Stachelschwein bezügliche Legende bei Liebrecht, Zur Volkskunde S. 102.

rmo-ba (S. 101): S. Schiefner, Mél. as. VIII 458, 523.

Zu S. (6), II 1: Es ist jetzt ferner der Holzdruck eines klu ₒbum dkar-po in den Besitz des Herrn Prof. Dr. A. Grünwedel gelangt, welcher die Güte gehabt hat, mir den Titel desselben mitzuteilen. Danach zu urteilen, scheint dieses Werk mit den Versionen Schiefner's und Rockhill's identisch zu sein. Die verschiedenen Sprachen, von welchen in der Überschrift die Rede ist, habe ich im Anhang zu meinen demnächst erscheinenden „Studien zur Sprachwissenschaft der Tibeter“ erörtert.


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 03353 7492